T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLÂM TARİHİ VE SANATLARI
(TÜRK-İSLÂM EDEBİYÂTI)
ANABİLİM DALI

ZA’FÎ-İ GÜLŞENÎ
HAYATI, ESERLERİ, EDEBÎ ŞAHSİYETİ VE DÎVÂNININ İNCELENMESİ

Doktora Tezi

Abdurrahman Adak

ANKARA-2006

ÖNSÖZ

Bir milletin edebiyâtı hakkında doğru bir hüküm verebilmek, her şeyden önce o milletin edebiyât tarihinin her açıdan mercek altına alınmasına bağlıdır. Bunun ilk adımı da tarihsel süreçte yaşamış olan istisnâsız bütün edebî şahsiyetleri tesbît etmek ve eserlerini ilim dünyasına tanıtmakla atılır.

Türk Edebiyâtı Tarihi açısından meseleye baktığımızda, son dönemlerde yapılmış olan pek çok çalışmanın bu amaca önemli katkılar sağladığı gözlemlenmekle beraber, bu konuda daha katedilecek uzun bir mesafenin bulunduğu muhakkaktır. Özellikle Osmanlı döneminin Mısır, Mağrip, Bağdat, Balkanlar ve Diyarbakır gibi merkezden uzak yörelerinde yaşamış ve bir kısmı tezkirelere girmemiş pek çok şâir, günümüzde araştırıcısını beklemektedir.

Biz evvel emirde, zikrettiğimiz amaca matuf olarak, Ali Emîrî'nin, Diyarbakırlı şâirleri ele aldığı *Esâmî-i Şu'arâ-yi Âmid* isimli eserinde İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu Muhammed olarak tanıttığı Za'fî-i Gülşenî'yi tez konusu olarak seçmiş ve taşralı bir şâiri ilim dünyasına tanıtmayı hedeflemiştik.

Oysa yaptığımız araştırmalar sonucunda öncelikle Za'fî ile İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu Muhammed'in ayrı kişiler oldukları, daha sonra da Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu değil halîfesi olduğu gerçeği ile karşı karşıya kaldık. Diyarbakırlı bir şâiri gün yüzüne çıkartma niyetimiz, bizi tamamen başka bir mecrâya sürüklemişti.

Za'fî-i Gülşenî, Gelibolulu bir Rumeli şâiri olup, içinden çıktığı bölgenin bütün özelliklerini üzerinde taşımaktadır. XVI. yüzyılın Rumeli'si önemli dîvân şâirlerini çıkartmış olmasının yanı sıra, Gülşenîlik, Melamîlik, Kalenderîlik, Hurûfîlik gibi önemli akımların da merkezi haline gelmiştir. Böyle bir ortamda yetişen Za'fî, Rumelili şâirlerin şiir tarzını benimseyen ve İbrâhîm-i Gülşenî'ye intisâb eden mutasavvıf bir dîvân şâiri olmasının yanında, Hurûfîlik ve vahdet-i vücûda dair eserler veren bir münevver olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Za'fî-i Gülşenî, dönemindeki Çağatayca şiir yazma rüzgarına kapılan, yepyeni bir şiir akımı olarak ortaya çıkan denizci terimleri ile şiir yazma geleneğine uyan, *şehrengîz şâiri* vasfını hakkedecek derecede beş tane şehrengîz kaleme alan; Arapça, Farsça ve Türkçe'nin iki lehçesi (Anadolu ve Çağatay) ile mülemma yazabilen kudretli bir şâir olmasının yanı sıra, Rumeli, Ege, İstanbul ve Mısır gibi

farklı coğrafyalar arasında mekik dokuyan bir seyyah olarak da dikkat çekmektedir. O, bu sonuncu özelliğinin bir gereği olarak özellikle Mevlevîlerle ciddî ilişkiler kurmuş ve neticede Esrâr Dede tarafından yazılan *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevleviyye*'de Mevlevî olarak gösterilmiştir.

Za'fî-i Gülşenî'nin İbrâhîm-i Gülşenî ve oğlu Ahmed-i Hayâlî dönemlerini idrak etmiş olması hasebiyle, Gülşeniyye tarîkatının kuruluş dönemi tarihçesine de ışık tutan çalışmamız bir giriş, dört bölüm ve bir sonuçtan meydana gelmiştir. İki kısımdan oluşan giriş bölümünün birinci kısmında, araştırmanın önemi, amacı, kaynakları, merhaleleri, sınırları ve yöntemi üzerinde durulmuş; ikinci kısmında ise şâirin yetiştiği XVI. yüzyılın siyasî ve edebî durumu ana hatlarıyla izâh edilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde şâirin hayâtı ve eserleri ele alınmıştır. Burada şâirin hayâtı muhtelif kaynaklardan hareketle geniş bir şekilde ortaya konmuştur. Eserler bahsi ise, Za'fî-i Gülşenî'ye aidiyyeti kesin olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kısım hâlinde işlenmiştir. Şâirin şu ana kadar bilinmeyen eserlerinden ilk kez bu çalışmada söz edilmiştir.

İkinci bölümde, Za'fî-i Gülşenî'nin edebî şahsiyeti işlenmiştir. Burada onun gerek tasavvuf edebiyâtındaki, gerekse dîvân edebiyâtındaki yeri tesbît edilmeye çalışılmıştır. Tasavvuf edebiyâtındaki yeri ile ilgili olarak Melâmîlik, Kalenderîlik, Abdâllık, Hurûfîlik, Alevîlik-Bektaşîlik ile olan ilgisi; dîvân edebiyâtındaki yeri ile ilgili olarak da, mülemma türünü ve Çağatayca'yı kullanması, şehrengîz türüne önemli katkılarda bulunması ve denizcilik dili ile şiir yazmış olması üzerinde detaylıca durulmuştur. Edebî şahsiyeti kısmında son olarak şâirin etkilendiği ve etkilediği şâirler ile kendi şiiri hakkındaki görüşleri işlenmiştir.

Üçüncü bölümde Za'fî Dîvânı, şekil özellikleri (tertip şekli, nazım şekilleri ve türleri, vezin, kâfiye, redif) ile dil ve ifâde özellikleri (Rumelili şâirlere has söyleyiş tarzı, sade ve arkaik Türkçe, atasözleri, Arapça ve Farsça unsurlar) açısından incelemeye tâbi tutulmuştur.

Çalışmanın dördüncü bölümünü, Za'fî Dîvânı'nın dînî ve tasavvufî muhtevâsı oluşturmaktadır. Za'fî'nin içinden çıktığı sosyal çevre din ve tasavvuf eksenli ve kendisi de bir tarîkat şeyhi olduğu için, dîvânında da dînî ve tasavvufî muhtevâ baskın olmuştur. Za'fî Dîvânı'ndaki dînî muhtevâ itikâd, ibâdet, önemli gün ve

geceler ile ayet-hadîs iktibası; tasavvufî muhtevâ ise dört mertebe, insandaki letâif, makâmlar ve haller, tarîkat ile ilgili kavramlar başlıkları altında incelenmiştir Bu başlıklardan her birinin de önemli miktarda alt başlıkları tesbît edilmiştir.

Sonuç bölümünde ise çalışmada varılan sonuçlar maddeler hâlinde ortaya konmuştur.

Son olarak çalışmanın her aşamasında bana her türlü yardımı gösteren danışman hocam Prof. Dr. Ali Yılmaz'a, hocalarım Prof. Dr. Mehmet Akkuş ve Yrd. Doç. Dr. Zülfikar Güngör'e gönülden müteşekkir olduğumu ifâde etmek isterim.

Ayrıca dîvân metninde geçen Çağatayca beyitleri çözen Prof. Dr. Kemal Eraslan'a, Kâhire'deki Gülşeniyye Âsitânesi'nin resimlerini bize takdîm eden Doç. Dr. Himmet Konur'a, *Dîvân Sahibi Rumeli Şâirlerinin Şiir Dünyası* isimli tezini bilgisayar ortamında kullanımımıza sunan Dr. Halil Çeltik'e, Süleymaniye Kütüphanesi müdürü Nevzat Kaya'ya, Millet Kütüphanesi eski müdürü M. Serhan Tayşi'ye ve Müfit Yüksel'e de teşekkürlerimi sunuyorum.

Abdurrahman Adak
ANKARA 2006

İÇİNDEKİLER

ZA'FÎ-İ GÜLŞENÎ HAYÂTI, ESERLERİ, EDEBÎ ŞAHSİYETİ VE DÎVÂNININ İNCELENMESİ

GİRİŞ

BİRİNCİ BÖLÜM

ZA'FÎ-İ GÜLŞENÎ'NİN HAYÂTI VE ESERLERİ

İKİNCİ BÖLÜM
ZA'FÎ-İ GÜLŞENÎ'NİN EDEBÎ ŞAHSİYETİ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ZA’FÎ DÎVÂNI’NIN ŞEKİL VE DİL AÇISINDAN İNCELENMESİ

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ZA’FÎ DÎVÂNI’NIN DÎNÎ VE TASAVVUFÎ MUHTEVÂSI

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.md.	: Adı geçen madde
a.g.t.	: Adı geçen tez
a.e.	: Aynı eser
a.y.	: Aynı yer
AKM	: Atatürk Kültür Merkezi
AÜFE	: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyât Fakültesi
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bak.	: Bakanlığı
Bkz.	: Bakınız
C	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DTCF	: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi
Ef.	: Efendi
Enst.	: Enstitü
GÜSBE	: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazret
Haz.	: Hazırlayan
İA	: İslâm Ansiklopedisi
İst.	: İstanbul
İBBK	: İstanbul Büyükşehir Belediye Kütüphanesi
İÜTE	: İstanbul Üniversitesi Türkiyât Enstitüsü
TDV	: Türkiye Diyânet Vakfı
TYDK	: İstanbul Kitaplıkları Türkçe Yazma Dîvânlar Kataloğu

İÜ	: İstanbul Üniversitesi
İÜEF	: İstanbul Üniversitesi Edebiyât Fakültesi
Hz.	: Hazret, hazret-i
Ktp.	: Kütüphane, kütüphanesi
m.	: Mîladî
md.	: Madde
Mat.	: Matbaa
Mil..	: Ankara Millî Kütüphane
No.	: Numara
ö.	: Ölümü
S.	: Sayı
SÜ	: Selçuk Üniversitesi
Thk.	: Tahkik.
TDEA	: Türk Dili ve Edebiyâtı Ansiklopedisi
TDEAD	: Türk Dili ve Edebiyâtı Araştırmaları Dergisi
TTK	: Türk Tarih Kurumu
TÜYATOK	: Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu
TVYY	: Tarih Vakfı Yurt Yayınları
ty.	: Basım tarihi yok
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi
UÜSBE	: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
vd.	: Ve diğerleri, ve devamı
vb.	: Ve benzeri
vr.	: Varak.
y.	: Yıl
Yay.	: Yayıncılık, yayınları.
yy.	: Basım yeri yok
y.y.	: Yüzyıl.
Yz.	: Yazma

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ, AMACI, KAYNAKLARI, MERHALELERİ, SINIRLARI VE YÖNTEMİ

A. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Edebî şahsiyetler ve eserler üzerinde incelemelerde bulunmak, edebiyat tarihçilerinin vazgeçemeyecekleri bir çalışma alanını teşkil etmektedir. Zira pek çok edîb ve eser hâlâ gün yüzüne çıkartılamamıştır. Şu ana kadar kimliği doğru bir şekilde ortaya konamayan, ya da olduğundan farklı bir şekilde tanıtılan Za'fî-i Gülşenî için bu husûs fazlasıyla geçerlidir.

Za'fî-i Gülşenî, Türk Edebiyâtı tarihi çalışmalarında ya hiç yer almayan, ya mahlası Za'îfî ile karıştırılmış olan, ya da başka şahıslar ile karıştırılıp kendisine ait olmayan bilgilerle tanıtılan, deyim yerindeyse, tâlihsiz bir şâir olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tesbît edebildiğimiz kadarıyla bugüne kadar Za'fî hakkında etraflı bir çalışma yapılmamış, doğrudan onunla ilgili tek bir makâle bile yazılmamıştır. Şevket Beysanoğlu, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları* isimli eserinde Za'fî'nin yedi şiirini; Osman F. Sertkaya, Osmanlı şâirlerinin Çağatayca şiirlerini incelediği araştırmasında, Za'fî'nin Arapça, Farsça ve Türkçe'nin iki lehçesi (Anadolu ve Çağatay) ile yazmış olduğu bir mülemmasını; A. Tietze, XVI. yüzyıl şiirinde denizci dilini incelediği makâlesinde, Za'fî'nin Âgehî'nin bir kasîdesine yazmış olduğu tahmîsini ve nihayet Tahir Üzgör, *Türkçe Dîvân Dîbâceleri* isimli eserinde Za'fî Dîvânı'nın dîbâcesini yayınlamıştır. Görüldüğü gibi, bütün bu çalışmalarda Za'fî üzerinde, doğrudan değil, belirli bir monografinin bir parçası olarak durulmuştur. Bu açıdan Za'fî hakkında kapsamlı bir çalışmanın yapılması büyük bir önem arzetmektedir.

Hakkında müstakil bir çalışma yapılmamış olmasından daha da önemlisi, yukarıda isimleri geçenler dâhil olmak üzere pek çok araştırmada şâirin, farklı bir kimlikle tanıtılmış olmasıdır. Çalışmamızın ilgili konularında detaylıca işleneceği gibi, buralarda Za'fî, Ali Emîrî'nin E*sâmî-i Şu'arâ-i Âmid* isimli eserinde, babası,

memleketi ve doğum tarihi husûslarında verilen yanlış bilgiler baz alınarak tanıtılmıştır.

Za'fî Dîvânı'nın elimizdeki tek nüshası, Ali Emîrî'nin kurduğu Millet Kütüphanesi'nde bulunmasına ve üzerinde onun kaşesi olmasına rağmen, Emîrî gibi bir uzmanın Za'fî hakkında yanılgıya düşmesi, Osmanlı'nın son dönemlerinde bile Za'fî üzerinde bir sis perdesi bulunduğunu göstermektedir. Bu husûs konuyu daha da önemli hale getirmektedir.

Şâirin mahlası olan Za'fî'nin, Za'îfî ile karıştırılabilecek bir karakter arzetmesinden dolayı, pek çok kaynakta ondan Za'îfî olarak söz edilmiştir. Buralarda Kanûnî döneminde yaşayan bir şâir olduğu ötesinde kimliği konusunda bir bilgi verilmemiş ve Dîvân'ı hakkında bir araştırma yapılmamıştır. Bütün bu husûslar bizim şâir hakkında çalışma yapmamızı ve gerek Dîvân muhtevâsının, gerekse de mecmualardaki şiirlerinin katkısı ile onu gerçek kimliği ve bilinmeyen yanlarıyla ortaya koymamızı gerekli kılmıştır. Çalışmamız, problemli olan bu konuları çözüme kavuşturmayı amaçlamaktadır.

B. Araştırmanın Kaynakları ve Merhaleleri

Burada Za'fî'den söz eden kaynakları, yazım tarihlerine göre değil, konuyu araştırırken hangi merhalelerden geçildiğinin de görülebilmesi amacıyla, bu kaynakların çalışmamızın hangi merhalelerinde kullanıldığı esâsına göre, değerlendirmek istiyoruz. Böylece hem kaynakları hem de merhaleleri bir arada görme imkânı doğacaktır.

Öncelikle, XVI. yüzyıldaki tarihî ve siyâsî olaylar hakkında, genellikle Yılmaz Öztuna'nın *Devletler ve Hanedanlar* ile İsmail H. Uzunçarşılı'nın *Osmanlı Tarihi* isimli eserlerinden; dönemin edebî durumu ile ilgili olarak da, başta Nihad Sami Banarlı'nın *Türk Edebiyâtı Tarihi* olmak üzere muhtelif araştırmalardan istifâde ettiğimizi belirtmeliyiz.

Çalışmanın en başında Za'fî'ye yer verdiğini gördüğümüz ilk eser, Şevket Beysanoğlu'nun *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları* isimli dört ciltlik biyografyasıdır. Beysanoğlu'nun kaynağı, Ali Emîrî'nin *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid*

isimli yazma eseri olduğu için, başvurduğumuz ikinci kaynak da budur. Ali Emîrî burada şâiri, Diyarbakırlı İbrâhîm-i Gülşenî'nin büyük oğlu olarak tanıttığı için, bir sonraki aşamada mürâcaat ettiğimiz kaynaklar, doğal olarak Gülşeniyye tarîkatı hakkında yapılan çalışmalar olmuştur. Bu çerçevede Gülşeniyye tarîkatı literatürünün en önemli eseri olan Muhyî-i Gülşenî'nin *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*'si başta olmak üzere, Şemlelîzâde Ahmed Gülşenî'nin *Şîve-i Tarîkat-ı Gülşeniyye*'si; La'lî Mehmed Fenâî'nin *Terceme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Gülşenî*'si, Hüseyin Vassâf'ın *Sefîne-i Evliyâ*'sı zikredilebilir. Mustafa Kara'nın, Diyânet İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı "Gülşeniyye", maddesi, Nihât Azamat'ın aynı yerdeki "İbrâhîm Gülşenî" maddesi ve Himmet Konur'un *İbrâhîm Gülşenî Hayâtı, Eserleri, Tarîkatı* isimli eseri de bu konuda son dönemde yapılan araştırmalar olarak istifâde ettiğimiz çalışmalardır. Muhammed Sâmi'nin *Esmâr-ı Esrâr*'ı, Mehmed Şükrî b. İsmâil'in, *Silsile-nâme-i 'Aliyye-i Meşâyîh-i Sûfiyye*'si ve Sâdık Vicdânî'nin, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye'den Halvetiyye*'si ise, Gülşeniyye tarîkatının silsilesini oluştururken başvurduğumuz kitaplardır. Bu eserler, Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu olduğu şeklindeki bilgiyi doğrulamamakla beraber, çalışmamız boyunca Gülşeniyye tarîkatı ile bu tarîkatın pîri İbrâhîm-i Gülşenî ve ondan sonraki postnişîn oğlu Ahmed-i Hayâlî hakkında başvuru kaynaklarımız oldu.

İbrâhîm-i Gülşenî, XVI. Yüzyılda yaşadığına göre, oğlu olarak gösterilen Za'fî'nin de bir şâir olarak bu dönemin tezkirelerinde yer alması beklenirdi. Bu açıdan öncelikle tezkirelerin özeti mahiyetinde olan ve Eski Türk Edebiyâtı çalışmalarında başucu eserler niteliğindeki M. Nail Tuman'ın *Tuhfe-i Nâilî*'si, Mustafa İsen ve arkadaşlarının *Tezkirelere Göre Dîvân Edebiyâtı İsimler Sözlüğü* ve Dergâh Yayınları'nın *Türk Dili ve Edebiyâtı Ansiklopedisi* gibi eserler tarandı.

Buralarda Za'fî'den söz edilirken, Ali Emîrî'nin *Esâmî*'sinin yanısıra Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'arâ*'sı, Esrâr Dede'nin *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevleviyye*'si ile Müstakîmzâde'nin *Mecelletü'n-Nisâb*'ı kaynak olarak gösteriliyordu. Bu açıdan bu kitaplara da bakıldı. Adı geçen eserler arasında, Za'fî hakkında o güne kadar karşılaştığımız en geniş malûmât *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevleviyye*'de bulundu. Burada

özellikle şâirin, İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfesi olduğu yönündeki bilgi dikkatimizi çekti. Üstelik Şeyh Gâlib de Tezkire'ye yazdığı hâşiyede aynı husûsu tekrarlamıştı. Biz ilk kez bu eserde Za'fî'nin, İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu olarak değil, halîfesi olarak tanıtıldığını gördük ve Ali Emîrî'nin verdiği bilginin doğru olmayabileceğini düşündük. Zira, Za'fî İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu olsa bunun belirtilmesi beklenirdi. Zaten Gülşenîlik ile ilgili kaynaklarda da onun İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu olabileceğine dair en ufak bir ipucu yoktu.

Bu arada Za'fî Dîvânı'nda Çağatayca beyitler bulunması sebebiyle Osman F. Sertkaya'nın, Osmanlı şâirlerinin Çağatayca şiirlerini incelediği makâle serisi, Za'fî'nin şiirlerinde denizcilik dilini kullanmasından hareketle de, A. Tietze'nin *"XVI.Asır Türk Şiirinde Gemici Dili-Agehî Kasidesi ve Tahmisleri"* makâlesi ve Za'fî Dîvânı'nın dîbâcesine de yer verdiği için Tahir Üzgör'ün *Türkçe Dîvân Dîbâceleri* isimli çalışmaları incelenmiştir. Ancak buralarda da şâirin Ali Emîrî'den mülhem olarak İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu olarak tanıtıldığı görülmüştür.

Za'fî'nin gerçek kimliği hakkında neredeyse hiçbir ışığın görülmediği çalışmamızın bu aşamasında, yüzümüzü onun Dîvân'ına çevirdik ve buradan hareketle şâirimiz üzerindeki sis perdesini aralamaya çalıştık. Za'fî'nin, Dîvânı'nda Rumeli şehirleri hakkında yazdığı şehrengîzleri ve şiirlerindeki mahallî unsurlar ile Dîvân'da Rumelili Hayretî (ö. 941/1535), Usûlî (ö. 945/1538), Hayalî Bey (ö. 964/1556) ve Hafız Sirozî gibi şâirlerden söz etmesi, bizde onun, Rumeli bölgesi ile ciddî bir ilişkisinin olduğu kanaatini oluşturdu. Zira şehrengîzler ve söyleyişindeki mahallî unsurlar, Rumeli bölgesinin alâmet-i fârikalarıydı. Çalışmamızın bu aşamasında Rumeli bölgesiyle ilgili olarak, Agah Sırrı Levend'in, *Türk Edebiyâtı Tarihi* ile *Türk Edebiyatında Şehrengîzler ve Şehrengîzlerde İstanbul;* Mine Mengi'nin *Mesîhî Dîvânı,* Cemal Kurnaz'ın *Türküden Gazele Halk ve Dîvân Şiirinin Müşterekleri Üzerine Bir Deneme,* Mehmet Hengirmen'in, *Güvâhî Pendnâme,* Yaşar Aydınlı'nın *Behiştî Dîvânı*, Müberra Gürgendereli'nin, *Hasan Ziyâî Hayâtı, Eserleri, Sanatı ve Dîvânı* ve özellikle Halil Çeltik'in *Dîvân Sahibi Rumeli Şâirlerinin Şiir Dünyası* adlı doktora tezi yararlandığımız araştırmalardır. Mustafa İsen'in,

Balkanlarda Türk Edebiyâtı, şehrengîzler, mahlasdaş şairler, tezkirelerden hareketle şehirlerden çıkan şâir sayısının tesbîti gibi konularda yararlandığımız *Ötelerden Bir Ses- Dîvân Edebiyâtı ve Balkanlarda Türk Edebiyâtı Üzerine Makaleler* isimli kitabını da bu listeye ilâve etmemiz gerekir.

Çalışmamızın Za'fî Dîvânı'nın metnine yoğunlaştığımız bir aşamasında, Dîvân metninde yer alan bir gazelin ilk beyitlerinin, *Latîfî Tezkiresi*'nin Mustafa İsen neşrinde "Za'îfî" maddesinde aynen bulunduğunu fark etmemiz, ilk kez bizi Za'fî'nin Za'îfî şeklinde de istinsâh edildiği gerçeği ile karşı karşıya bıraktı. *Latîfî Tezkiresi*'nin Osmanlıca baskısında da şair Za'îfî olarak yer alıyordu. Bu gözle yaptığımız inceleme sonucu, Âşık Çelebî'nin *Meşâ'iru'ş-Şu'arâ*'sı, Hasan Çelebî ile Beyânî'nin tezkireleri, Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri*, Şemseddin Sâmî'nin *Kâmûsu'l-A'lâm*'ı ve Gibb'in *Osmanlı Şiir Tarihi*'nde şâirden Za'îfî olarak söz edildiğini gördük. Daha sonra incelediğimiz Latîfî Tezkiresi'nin Rıdvan Canım tarafından yapılan tenkitli neşrinden ise, şâire kimi nüshalarda Za'fî, kimilerinde de Za'îfî olarak yer verildiğini anladık. *Latîfî Tezkiresi*'nin bu neşri, şâirden söz eden bütün kaynaklar arasında, ona isnâd edilmesinde şüphe ile karşılanabilecek yoruma açık bilgilerin yer aldığı tek kaynak olmuştur.

Za'fî'nin, Kâhire'deki Gülşeniyye Âsitânesi'nde medfûn olduğu, dolayısıyla orada öldüğü husûsu, Mustafa Koç'un, "16. yy Osmanlı Coğrafyasında Karanlıkta Kalmış Nakşî-Ahrârî, Yesevî ve Kübrevî Şeyhleri" ismiyle yayınladığı makâlesinde yer alan, Muhyî-i Gülşenî'ye ait *Reşehât Çevirisi*'nin *Zencîr-i Zeheb* olarak adlandırılan mukaddimesindeki bir kayıttan hareketle ortaya çıktı.

Şairin adı, ilkin Nurhan Atasoy'un *Derviş Çeyizi* isimli eserinde latinize ettiği, Müstakîmzâde'nin *Risâle-i Tâciyye* isimli risâlesinde ortaya çıktı. Müstakîmzâde, bu eserinde dervîş tâclarından söz ederken, şâirimiz tarafından oluşturulan Za'fiyye Tâcı'na da değinmişti. Çalışmamızda bu eserin Ankara Millî Kütüphâne'de bulunan yazma nüshasından ve aynı konuda olmak üzere Yahyâ Âgâh Efendi'nin *Tarîkat Kıyafetleri* ismiyle yayınlanan eserinden de istifâde edildi.

Çalışmamızın en son aşamasında, tenkitli metni henüz yayınlanmış olan Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'arâ*'sında, XVI. yüzyılda Gülşeniyye Tarîkatı mensûbu Gelibolulu bir Za'îfî'den söz edildiği tesbît edildi. Za'fî'nin, *Gülşen-i Şu'arâ* dâhil olmak üzere, pek çok tezkirenin farklı nüshalarında Za'îfî olarak istinsâh edildiğini, onun zaten Rumelili olması gerektiğini ve bu evsâfa uyan başka bir şair bulunmadığını bildiğimiz için, burada Za'fî-i Gülşenî'den söz edildiği, dolayısıyla da onun Gelibolulu olduğu ortaya çıktı.

Şâirin hayâtı ile ilgili olarak önemli bir kaynağın da bizatihi Za'fî Dîvânı'nın kendisi olduğunu da buraya ilâve etmemiz gerekir.

Çalışmamızda şâirin Melâmîlik, Hurûfîlik ve Kalenderîlik gibi bâtınî ya da heteredoks olarak nitelendirilen fırkalarla olan ilişkisini açıklarken, Fuat Köprülü'nün *Türk Edebiyâtı Tarihi* ile *Türk Edebiyâtında İlk Mutasavvıflar* isimli eserlerinin yanında, büyük ölçüde Abudülbaki Gölpınarlı'nın *Melâmîlik ve Melâmîler*, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* ile *Hurûfîlik Metinleri Kataoğu*; Ahmet Yaşar Ocak'ın *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler* ile *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* isimli eserleri ile şâirin kendi Dîvân'ı, *Hurûfîlik Risâlesi* ve mecmualarda yer alan şiirlerinden istifâde edildi.

Dîvân'ın dînî muhtevâsı işlenirken, Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebî ve Yusuf Şevki Yavuz'un hazırladığı *İslâm'da İnanç Esasları* isimli eser başta olmak üzere, Taftazânî'nin, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Kitâbu't-Ta'rifât*, Ahmet Hamdi Akseki'nin *İslâm Dînî-İtikâd, İbadet ve Ahlak*, M. Asım Köksal'ın *Peygamberler Tarihi* isimli eserleriyle pek çok ansiklopedi maddesinden yararlanıldı.

Dîvân'ın tasavvufî muhtevâsı incelenirken de, daha çok Ethem Cebecioğlu'nun *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü* ile Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Ta'rifât*'ından istifâde edildi. Ferit Kam'ın *Vahdet-i Vücûd*, Süleyman Uludağ'ın *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Selçuk Eraydın'ın *Tasavvuf ve Taîrkatlar* ile Mahmut Erol Kılıç'ın *Sûfî ve Şiir* isimli eserleri de bu meyanda zikredilebilir.

Vezin, kâfiye, redif ve aruz gibi biçim ve ahenge ilişkin incelemelerde Haluk İpekten'in *Nazım Şekilleri ve Arûz*, Cem Dilçin'in, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi* ile İskender Pala'nın *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü* isimli eserlerinden vs. istifâde edilmiştir.

C. Araştırmanın Sınırları ve Yöntemi

Bu çalışmada sarfedilen bütün çabaya rağmen, Za'fî Dîvânı'nın ikinci bir nüshasına ulaşılamamıştır. Elimizdeki Dîvân nüshasında hem yer yer müstensihce atlanan yerlerin, hem de bizce problemli görülen kelimelerin bulunmasının da sâikiyle, tek nüsha üzerinden bir metin neşri yapmayı şimdilik uygun görmedik. İleride başka nüsha ya da nüshaların bulunabilmesi umudu ile bu işi başka bir zamana bıraktık. Bununla birlikte çalışmamızın hemen her bahsinde Dîvân metninden istifâde ettik. Bu amaçla öncelikle Dîvân metninin tamamı tarafımızdan okunup yazıldıktan sonra, bu metin bilgisayar ortamında konu başlıklarına göre tasnîfe tâbi tutulmuş, ilgili beyitler ilgili başlıkların altında kaydedilmiş ve son olarak her konu, beyitlerden de istifâde edilerek kendi içinde değerlendirilmiştir.

Çalışmamızda metin neşri yer almadığı içindir ki, şâirin hayâtı ve eserleri başta olmak üzere diğer araştırma alanlarına ağırlık verilmiştir. Kanaatimizce şâirin tamamen muğlak olan hayâtını tesbît etmek için buna zaten ihtiyaç vardı. Çalışmada üzerinde ağırlıklı olarak durduğumuz bir husûs da, Za'fî'nin tasavvuf ve dîvân edebiyâtlarındaki yerini tesbît etmek oldu. Çalışmada ayrıca Za'fî Dîvânı'nın elden geldiğince geniş bir dînî ve tasavvufî muhtevâ tahlîli yapıldı.

Araştırmalarımız esnâsında TÜYATOK'un verilerinden de hareketle, İstanbul'daki yazma eser koleksiyonlarının bulunduğu Süleymâniye Kütüphanesi ve bağlı birimleri ile Topkapı Sarayı, Arkeoloji Müzesi, İstanbul Ünv. Edebiyat Fakültesi, Beyazıt Devlet ve Büyükşehir Belediyesi kütüphâneleri; Ankara'da da başta Milli Kütüphâne ve DTCF olmak üzere pek çok kütüphânede bizzat araştırmalar yapıldı. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nin araştırma yaptığımız süre zarfınca kapalı bulunması sebebiyle, burada araştırma yapılamadı. Yurtdışı

kütüphânelerine gidilemediği için, katalog kayıtlarının incelenmesi ile yetinildi. Kataloglarını incelediğimiz kütüphânelerden Za'fî'nin şiirleri hakkında bilgi içerenleri, British Museum, Viyana Kraliyet Kütüphanesi Arapça, Farsça ve Türkçe Yazmalar Bölümü, Almanya Göte Kütüphanesi Şark Yazmaları Bölümü, Universitats-und Landesbibliothek Bonn, Berlin Kraliyet Kütüphanesi, Gürcistan Bilimler Akademisi El Yazmaları Enstitüsü Türkçe Yazmalar Kısmı oldu.

Yaptığımız araştırmalarda Za'fî Dîvân'ının ikinci bir nüshasına ulaşılamamışsa da, şu ana kadar tanıtımları yapılmamış olan, Za'fî'ye ait birkaç eser ile onun mecmua ve cönklerde bulunan pek çok şiirine ulaşılmış; bu da şâirimizin edebî kişiliği husûsunda bir takım sonuçlara ulaşmamazı sağlamıştır

Araştırmalarımız esnasında muhtelif şahıslarla görüşmeler yapılmış ve bu şahısların fikirlerinden istifâde etme yoluna gidilmiştir. Çalışmanın danışmanı Prof. Dr. Ali Yılmaz, Prof. Dr. Mehmet Akkuş, Prof. Dr. Kemal Eraslan, Prof. Dr. Cemal Kurnaz, Prof. Dr. M. Nur Doğan, Prof. Dr. Tahir Üzgör, Prof. Dr. Mustafa Kara, Doç. Dr. Bilal Kemikli, Doç. Dr. Himmet Konur, Doç. Dr. Yaşar Aydemir, Yrd. Doç. Dr. Mustafa Tatçı, Yrd. Doç. Dr. Zülfikar Güngör, M. Serhan Tayşi, Dr. Mustafa Koç ve Müfit Yüksel bu meyanda zikredilebilir.

Çalışmamızda, Dîvân metni yer almadığı için, Dîvân'dan yapılan iktibâslarda, beyitlerin künyesini vermek yerine, beyitlerin içinde geçtiği varak numaraları verilmiş ve bunlar parantez içerisinde gösterilmiştir. Aynı varaktan alıntı yapılan beyit sayısı birden fazla olsa bile varak numarası bir kez yazılmıştır.

Çalışmada, gerektiğinde aynı kitabın farklı zamanlarda yapılan baskılarından da istifâde eme yoluna gidilmiştir. Örneğin Mustafa İsen'in hazırlamış olduğu *Usûlî Dîvânı*'nın ilk baskıdan (AÜFE Yay, 1988), burada bulunup da sonraki baskıda (Akçağ, 1990) bulunmayan bir takım konular yer aldığı için istifâde edilmiştir.

Çalışmamızda Za'fî Dîvânı'ndan atıfta bulunduğumuz beyitler/bendler, transkribe edilerek iktibâs edilmiştir. Transkribe edilen beyitlerle ilgili olarak gözetilen esaslar ise şunlardır:

1. Arap harfli eski alfabede bulunup da bugünkü alfabede bulunmayan harfler için, tenkitli basımı yapılan ilmî eserlerde kullanılagelen şu transkripsiyon alfabesi kullanılmıştır:

ء	: ʾ	ض	: Ḍḍ
ث	: S̱s̱	ط	: Ṭṭ
ح	: Ḥḥ	ظ	: Ẓẓ
خ	: Ḫḫ	ع	: ʿ
ذ	: Ẕẕ	غ	: Ġġ
ص	: Ṣṣ	ق	: Ḳḳ
ض	: Żż	ك	: Ññ

2. Arapça ve Farsça kelimelerdeki med harfleri, Â, â; Û, û ve Î, î şeklinde gösterilmiştir.

3. Aslında uzun okunması gerekirken, vezin gereği kısa okunan Arapça ve Farsça aslî uzunluklar, vezne uygun şekilde okundu. Meselâ Za'fî kelimesinin uzun olan nispet "î"si, vezin gereği kısa okunması gerektiğinde "Za'fi" şeklinde kısa okunmuştur.

4. Beyitlerde geçen âyet, hadîs, ya da Arapça ve Farsça beyit ve ibâreler transkribe edilip italik olarak verilmiştir. Ayrıca Arap harfli yazılışları ve Türkçe tercümeleri de dipnotta verilmiştir.

5. Tarihler, tarihin hesaplanabilmesi amacıyla, hem Latin harfleriyle hem de Arap harfleriyle gösterilmiştir.

6. Vezin ve anlam eksikliklerini tamamlamak üzere eklenilen hece ve kelimeler [] içerisine alınmıştır. Vezin hataları (*) ile gösterilmiştir.

7. Farsça'daki vâv-ı ma'dûleler italik uzun (*â*) harfiyle yazılmıştır: ḫ*â*b, ḫ*â*ce, ḫ*â*n kelimelerinde olduğu gibi.

8. Türkçe kelime ve eklerin okunuşunda Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş'ın *Türkiye Türkçesi'nin Ana Hatları* adlı çalışmasına[1] uyulmuştur.

II. XVI. YÜZYILDA SİYASİ VE EDEBÎ DURUM

A. Siyasî Durum

Za'fî, Rumeli, İstanbul, Ege ve Mısır'da yaşayan bir XVI. yüzyıl Osmanlı şâiridir. Za'fî bu dönemde Osmanlı tahtında hüküm süren II. Bayazıt (ö. 918/1512), Yavuz Sultân Selîm (ö. 927/1520), Kânûnî Sultân Süleyman (ö. 974/1566) ve II. Selîm (ö. 982/1574) dönemlerini idrak etmiştir. Ancak II. Bayazıt döneminde çocukluğunu geçirdiği ve II. Selîm döneminin hemen başında öldüğü için (ö. 974-978/1566-1570 arası), şâirin asıl olarak Yavuz Sultân Selîm ve Kânûnî Sultân Süleyman dönemlerine şâhitlik ettiği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Za'fî'nin yaşadığı dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî, ilmî ve edebî yönden büyük bir ihtişam içinde bulunduğu bir dönemdir. Yavuz Sultân Selim döneminde parlak siyasî zaferler kazanılmıştır. Onun Çaldıran'da Şah İsmail'i (920/1514), Göksu ovasında Dulkadiroğulları'nı (921/1515), Merc-i Dabık ovası ile Ridaniye'de de Kölemenleri (923/1517) mağlubiyete uğratması; Kemah, Harput, Meyyafarikin, Bitlis, Hısnkeyfa, Diyarbekir, Urfa, Mardin, Şam, Kahire, Cezayir, Hicâz, Musul havâlisi ve Cezîre'nin Rakka'ya kadar olan güney-doğu bölgelerini ilhak etmesi[2] bu meyanda zikredilebilir.

Bu zaferlerden özellikle Kahire'nin ilhâkı çok önemli sonuçlar doğurmuştur. Bu hadisenin konumuzu ilgilendiren yönü, Kâhire'nin ilhâkından sonra Yavuz Sultân Selim'in sipahilerinden ve ileri gelen askerlerinden pek çok kimsenin orada bulunan İbrâhîm-i Gülşenî (ö. 940/1533-1534)'ye mürîd olmalarıdır[3]. Za'fî'nin İbrâhîm-i

[1] Fâruk Kadri Timurtaş, "Türkiye Türkçesinin Ana Hatları", *Makâleler-Dil ve Edebiyât İncelemeleri*, (Haz. Mustafa Özkan), TDK Yay., Ankara 1997, s. 242-264.

[2] Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1996, C. II, s. 156. Geniş bilgi için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, , TTK Yay., Ankara 1983, C. IV, s. 257-290.

[3] Himmet Konur, *İbrâhîm-i Gülşenî -Hayâtı, Eserleri, Tarîkatı*, İnsan Yay., İst. 2000, s. 123.

Gülşenî'ye intisâbında bu sürecin önemli bir etkisinin olduğu muhakkaktır. Yine Za'fî'nin Kâhire'de içinde vakit geçirdiği ve şiirlerinde sıkça sözünü ettiği Gülşeniyye Âsitânesi'nin[4], Yavuz Sultân Selim'in Kâhire'yi ilhâk ettikten sonra İbrâhîm-i Gülşenî'ye arazi tahsis etmesi sonucu inşa edilmiş olması da burada hatırlanmalıdır[5].

Yavuz Sultân Selim'in oğlu Kânûnî Süleyman dönemi de siyasî, ilmî ve edebî açılımlar devri olmuştur. Kânûnî Sultân Süleyman'ın siyasî ve askerî zaferleri geniş bir alana yayılmıştır. Şam Beylerbeyi Canberd-i Gazalî'nin 927/1520'deki isyanı bastırılmış; Belgrad (927/1521) ve Rodos (930/1523) fethedilmiş, Mohaç zaferi kazanılmış (933/1525), Budin (933/1526) ve Anadolu isyanları bastırılmış (933-935/1526-1528), Irakeyn'e sefer düzenlenmiş (941-942/1534-1535), Tebrîz ve Bağdad ilhâk edilmiş (941/1534), Boğdan/Moldavya seferine çıkılmış, Preveze zaferi kazanılmış (945/1538), Macaristan fethedilmiş (948/1541), Hint seferi yapılmış (945/1538), Cezayir'de muzaffer olunmuş (9481541), Almanya/Zigetvar'a yapılan sefer zaferle bitmiştir (974/1566) [6].

XVI. yüzyılda bu siyasî zaferlerin yanı sıra, merkez askerî teşkilatı (Yeniçeri ocağı, Cebeci ocağı, Topçu ocağı, top arabacıları ocağı, kapıkulu süvarileri) eyalet askerî teşkilatı (tımarlı sipahiler, geri hizmet kıtaları, öncü kuvvetler, kal'a kuvvetleri) ve denizcilik alanları olmak üzere askeriyede önemli açılımlar meydana gelmiştir[7].

B. Edebî Durum

XVI. asırda Türk denizciliğinin büyük gelişme göstermesi, uzak denizlere yapılan seferler ve bu seferlere şâirlerin de katılması, bir denizcilik edebiyâtının doğmasını da beraberinde getirmiştir[8]. İşte bu asrın tanınmış dîvân şâirlerinden

---

[4] Âsitâne, Farsça eşik anlamındaki âsitân kelimesinden meydana gelmiş olup, büyük tekkeler anlamında kullanılan bir tabirdir. Bkz. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İst. 2004, C. I, s. 94.

[5] La'lî Mehmed Fenâî, *Terceme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Gülşenî*, Dâru't-Tıbâ'ati'l-'Âmire, İst. 1289, s. 16; Geniş bilgi için bkz. Konur, a.g.e., s. 129.

[6] Öztuna, a.g.e., C. II, s. 163. Geniş bilgi için bkz. Uzunçarşılı, a.g.e., C. IV, s. 307-400.

[7] Geniş bilgi için bkz. Uzunçarşılı, a.g.e., C. IV, s. 553-578.

[8] M. Fuad Köprülü, "Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyâtının Tekamülüne Umumi Bir Bakış", *Türk Edebiyâtı Tarihi*, Akçağ Yay. Ankara 2003, s. 394.

Âgehî (ö. 985/1577), Trabzonlu Derûnî, Aşkî ve Bahriyeli Yetîm şiirlerinde bilhassa denizci tabirlerini kullanan şâirler olarak bilinmektedir[9]. Za'fî de bu edebî akıma katılanlardan biri olarak dikkat çekmektedir.

XVI. yüzyıl Türk edebiyâtı, sadece denizcilik alanında değil, hemen her alanda zirvededir. Bu yüzyılın hükümdarlarının da şâir olması hiç şüphesiz bu hususa büyük bir katkı sağlamıştır. Şiirlerinde Selîmî mahlasını kullanan Yavuz Sultân Selim (ö. 927/1520), Farsça dîvân tertîb etmenin yanında, Türkçe olarak 305 gazel yazmıştır[10]. Muhibbî mahlasını kullanan Kânûnî Sultân Süleyman (ö. 974/1566)'ın da dîvânı vardır[11]. Sultân İkinci Selim (ö. 982/1574)'in ise şöhret kazanmış beyitleri bulunmaktadır[12].

Za'fî'nin yaşadığı dönem, Gibb'in tasnîfine göre, Osmanlı şiir tarihinin ikinci dönemini teşkil eder. Bu dönem, Osmanlı şiirinin zirvede olduğu 1450 ile 1600 yılları arasındaki yüz elli yıllık süre olarak tasavvur edilmiştir. Bu dönem yerel ağızlarla şiir yazma döneminin geride kaldığı, artık herkesin İstanbul ağzı ile şiirler yazdığı, Osmanlı şiiri tabirini hak eden bir dönemdir. Bu vasfı hâiz ilk eserleri veren şahıs, Osmanlı şiirinin asıl kurucusu olarak kabul edilen Ahmet Paşa (ö. 1497)'dır[13].

XVI. yüzyılın başta gelen dîvân şâirleri arasında sağlam bir dil ve sanatkarâne bir üslup ile eserler vermiş bulunan Bursalı Lamiî (ö. 939/1532), Zatî (ö. 953/1546), Hayâlî (ö. 965/1557), Emrî (ö. 983/1575), Nev'î (ö. 1008/1599), Bâkî (ö. 1009/1600) ve Rûhî-i Bağdâdî (ö. 1014/1605) zikredilebilir[14].

Bu yüzyılda Âzerî Türkçe'si sahasında eser verenlerin başında Hatâyî (ö. 931/1524) ve gerek Âzerî sahasının gerek Türk dünyasının en büyük simalarından biri olarak kabul edilen Fuzûlî (ö. 963/1555) gelmektedir[15].

---

9 Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyâtı Tarihi*, MEB Yay., İst. 2001, C. I, s. 576.

10 Coşkun Ak, *Şâir Padişahlar*, Kültür Bak. Yay., Ankara 2001, s. 154.

11 Ak, a.g.e., s. 172. Geniş bilgi için bkz. Ak, *Muhibbî Dîvânı*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1987.

12 Ak, *Şâir Padişahlar*, s. 55; Banarlı, a.g.e., C. I, s. 564-571.

13 E. J. Wilkinson Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi* (Ter.Ali Çavuşoğlu), Akçağ., Ankara 2003, C. II, s. 306, 331.

14 Banarlı, a.g.e., C. I, s. 572-596.

15 Banarlı, a.g.e., C. I, s. 522-556. Ayrıca Fuzûlî hakkında geniş bilgi için bkz. Abdulkadir Karahan, *Fuzûlî Muhîti, Hayâtı ve Şahsiyeti*, Kültür Bak.Yay., Ankara 1995.

Bu devirde, *Yusuf ve Züleyhâ*'sıyle Taşlıcalı Yahya (ö. 1582) Bey, *Hilye*'siyle Hâkânî, *Vâmık u Azrâ*'sı ve değişik mevzulardaki mesnevileriyle Lamiî Çelebî ve *Gül ü Bülbül'ü* ile Kara Fazlı, mesnevî tarzında eser veren şairler olarak dikkat çekmektedirlerr[16].

Tarih kitapları olarak, mensûr bir şekilde yazılmış olan Lütfî Paşa Tarihi, Selanikî Mustafa Efendi'nin Tarihi, Hoca Sa'deddîn'nin *Tâcu't-Tevârîh*'i, Âlî'nin *Künhü'l-Ahbâr*'ı önemli eserlerdir[17].

Bu yüzyılda Rumelili şâirlere mahsûs ve özellikle söyleyiş tarzında kendisini gösteren güçlü bir şiir geleneğinin oluştuğu dikkat çekmektedir. Bu yüzyılda sayısı 36 olarak tesbît edilen Rumelili şâirlerden Mesîhî (ö. 918/1512), Vasfî (ö. 920/1514), Ahî (ö. 923/1517), Hayretî (ö. 941/1535), Usûlî (ö. 945/1538), Za'îfî (ö. 960/1552), Hayâlî (ö. 964/1557), Arşî (ö. 978/1570-71), Ziyâî (ö. 992/1584), Vusûlî (ö. 1000/1591), Cinânî (ö. 1001/1592), Vâlî (ö. 1007/1598-99), Vâlihî (ö. 1008/1599) ilk planda akla gelen şâirlerdir[18]. İşte listede kendisinden söz edilmeyen Za'fî-i Gülşenî de, Rumeli şiir geleneğinden gelen diğer bir şairdir.

Bu yüzyılın Rumeli şâirlerinin diğer bir özelliği de, pek çoğunun zaten kendi bölgelerinin bir icâdı olan şehrengîz türünde örnekler vermiş olmalarıdır. Taşlıcalı Yahya (ö. 1582), Hayretî (ö. 941/1534), İshâk Çelebî, Usûlî, Kerîmî, Firdevsî, Feyzi Ali veya Tabiî, Âlî, İntizâmî, Vechî, Kâtibî, Hacı Dervîş, Neşâtî ve Hâdî Rumelili şehrengîz sahibi şâirlerdir[19].

İran edebiyâtından Türk edebiyâtına geçtiği kaydedilen tezkire türünün Anadolu sahasında ilk mümessili olarak bilinen Sehî Bey (ö. 997/1588)'in *Heşt Behişt* adını taşıyan tezkiresi, XVI. yüzyıla aittir. Bu yüzyılın diğer tezkireleri ise, Latîfî (ö. 990/1582), Âşık Çelebî (ö. 979/1571), Ahdî (ö. 1002/1593), Beyânî (ö.

---

[16] Banarlı, a.g.e., C. I, s. 576, 597-602; Necla Pekolcay, *İslâmî Türk Edebiyâtı*, Kitabevi, İst. 1996, s. 267.

[17] Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyâtı Tarihi*, TTK Yay., Ankara 1998, s. 381-389.

[18] Halil Çeltik, *Dîvân Sahibi Rumeli Şâirlerinin Şiir Dünyası*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi), Ankara 2004, s. 14.; Şâirlerin Balkanlardaki ülkelere göre dağılımı için bkz. Mustafa İsen, "Balkanlarda Türk Edebiyâtı", *Ötelerden Bir Ses*, Akçağ, Ankara 1997, s. 512-536.

[19] Gibb, a.g.e., C. II, s. 449; Çeltik, a.g.t., s. 459; Yaşar Aydemir, *Behişti Dîvânı*, MEB Yay., Ankara 2000, s. 107.

1006/1597) ve Kınalızâde (ö. 1012/1603) tarafından yazılmıştır[20]. Za'fî-i Gülşenî, Sehî Bey'in *Heşt Behişt*'i ve Âşık Çelebî'nin *Meşâ'iru'ş-Şu'arâ*'sı hâriç kendi döneminde yazılan diğer tezkirelere girebilmiştir.

Türk edebiyât tarihinde Ömer b. Mezîd'in 840/1436'da yazılan ilk nazîre mecmuasından sonra, bu türe ait birçok örnek XVI. yüzyılda yazılmıştır. Bunların en önemlileri Eğridirli Hacı Kemâl'in *Câmi'u'n-Nezâir*'i, Edirneli Nazmî'nin *Mecma'u'n-Nezâir*'i ve müellifi bilinmeyen *Câmi'u'l-Me'ânî* isimli eserlerdir[21].

XVI. yüzyılda Orta Asya'da Çağatay Edebiyâtı zirveye ulaşmıştır. Bu yüzyılda Çağatay Edebiyâtının en mühim simaları Babur Şah (ö. 937/1530) ve Gâzayî (ö. 1017/1608)'dir. Bu yüzyılda Anadolu sahasındaki pek çok şâir, özellikle bir önceki yüzyılın meşhur şairi Ali Şîr Nevâî (ö. 907/1501-1502)'nin etkisinde kalıp Çağatayca şiirler yazmışlardır[22]. Bu asırda Çağatayca şiir yazma kervanına katılan şâirlerden birisi de Za'fî olmuştur.

XVI. yüzyılın önemli bir tekke şâiri olarak kabul edilen İbrâhîm-i Gülşenî (ö. 940/1533-1534) tarafından kurulan Gülşeniyye tarîkatı, XVI. yüzyıl şâirlerinin en çok iltifât ettikleri bir tarîkat olmuştur. Bu dönemde İbrâhîm-i Gülşenî'nin büyüsüne kapılan şâirler, İlâhî (ö. 940/1533-1534), Usûlî (ö. 945/1539), Ârifî (ö. 959/1552), Sıhrî (ö. 960/1553), Lâyihî (ö. 974/1566), Vâlihî (ö. 994/1586), Hâtemî (ö. 1004/1596), Yûsuf-ı Sîneçâk (ö. 953/1546), Hamdî, Latîfî, Muhyî, Sâlikî, Sıyâmî[23], Semâî (ö. 1586), Hasan Hüsâmî (ö. 1594), Bülendî, ve Gülşenî'dir[24]. Bu şâirler arasında ismi zikredilmeyen Za'fî-i Gülşenî de, bu tarîkata intisâb eden ve İbrâhîm-i Gülşenî'den hilâfet alan önemli bir şâirdir.

XVI. yüzyılda, Melamîlik, Kalenderîlik, Hurûfîlik, Alevîlik-Bektaşîlik gibi heteredoks İslam'ı temsil eden bazı akımlar, önemli bir yayılma alanı bulmuştur.

---

[20] Tezkireler hakkında geniş bilgi için bkz. Haluk İpekten, vd., *Şâir Tezkireleri*, Grafiker Yay. Ankara 2002.

[21] Banarlı, a.g.e., C. I, s. 617-618.

[22] Köprülü, "Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyâtının Tekamülüne Umumi Bir Bakış", a.g.e., s. 391; Önder Göçkün, "Şeyh Gâlib'in Çağatayca Bir Gazeli", *Türk Edebiyâtı Araştırmaları*, SÜ Yay., Konya 1991, C. I, s. 150-151; Sertkaya, *Osmanlı Şâirlerinin Çağatayca Şiirleri*, Edebiyât Fak. Mat., İst. 1970, s. 4; Köprülü, "Çağatay Edebiyâtı", *İA,* MEB Yay., İst. 1945, C. III, s. 305.

[23] Bkz. Ali Öztürk, "Halvetiyye Tarîkatına Mensup XVI. Yüzyıl Dîvân Şâirleri Üzerine Bir İnceleme", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, y. 6 (2005), S. 15., Ankara 2005., s. 232-248.

[24] Mustafa İsen, *Usûlî Hayâtı Sanatı ve Dîvânı*, AÜFE Yay., Erzurum 1988, s. XVI.

Şâirin müntesibi olduğu Gülşeniyye tarîkatı dâhil olmak üzere bütün bu akımlar, bu dönemde özellikle Rumeli bölgesinde yaşamışladır. İlhâd ve zındıklıkla suçlanan bu akımların temsilcileri ile devlet arasında bir takım çatışmalar da gerçekleşmiş ve sonuçta Za'fî'nin mensubu olduğu Gülşeniyye tarîkatının şeyhi Muhyiddîn-i Karamânî de dâhil olmak üzere bir takım şahıslar idam edilmiştir[25]. Böyle bir ortamda yetişen Za'fî, bu akımların etkisinden kendisini kurtaramamış ve bu minvalde bir takım eserler vermiştir.

Görüldüğü gibi, XVI. yüzyıl, edebî ve tasavvufî anlamda büyük bir hareketliliğin ve pek çok akımın bulunduğu bir devirdir. Bu devir hakkında çok kısa bir şekilde verdiğimiz bu ön bilgiden sonra, artık bu devirdeki entelektüel ortama aktif bir şekilde katılan Za'fî'nin hayât hikayesine geçebiliriz.

Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 321.

[25] Muhyî, a.g.e., s. 379; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklıklar ve Mülhidler*, TVYY Yay, İst. 2003, s. 321.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZA'FÎ-İ GÜLŞENÎ'NİN HAYÂTI VE ESERLERİ

I. HAYÂTI

A. Adı

Müstakîmzâde Süleyman Sa'deddîn (ö. 1202/1788)'in, tarîkat ehlinin serpûşları ile ilgili olan bir risâlesinde, "Za'fiyye" olarak isimlendirilen tâcın "*Gülşenî Mısrî halîfelerinden Şeyh Ali Za'fî*"ye ait olduğunun ifâde edilmesi[26], şimdilik Za'fî'nin asıl adının Ali olduğunu bize gösteren elimizdeki tek kayıttır. Burada adı Ali olarak geçen ve İbrâhîm-i Gülşenî (Mısır'da medfûn olduğu için Gülşenî-i Mısrî)'nin halîfesi olarak tanıtılan Za'fî, konumuzu teşkîl eden Za'fî'den başkası değildir[27]. Zira şâirin halîfeliği bahsinde üzerinde detaylıca durulacağı üzere, gerçekten de Za'fî, İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfesidir ve İbrâhîm-i Gülşenî'nin Za'fî olarak bilinen başka bir halîfesi de yoktur. Kaldı ki Za'fî'nin böyle bir tâcın sahibi olduğu Şeyh Gâlib tarafından da ifâde edilmiştir[28]. Dolayısıyla Müstakîmzâde'nin konumuzu teşkîl eden Za'fî'den söz ettiği ve Za'fî'nin adının Ali olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Za'fî'nin adının Ali olduğuna delâlet eden bir başka karîne de, onun *Dîvân*'da on iki imâmın övgüsü hakkında yazdığı düvâzdeh türündeki kasîdesinde, Hz.Ali'den söz ederken, "*Ey Za'fî! O eşsiz kişi (Hz. Ali) senin adını kendi adı ile bir kıldı.*" şeklinde kendisine hitap etmiş olmasıdır. Böylece dîvânını kendisi Tertîb etmiş olan Za'fî, dîvânının ilk kasîdesinde kendi adına da şöylece işaret etmiş olmaktadır:

Mehdi-i ṣâḥib-ḳırân yaʿni imâm-ı zamân

[26] Müstakîmzâde Süleymân Sa'deddîn, *Risâle-i Tâciyye,* Mil. Yz. A, no. 3913, vr. 17b.

[27] Tesbîtlerimize göre Türk Edebiyâtı tarihinde Za'fî mahlasını taşıyan Ayıntaplı müfessir bir şâir daha mevcuttur. Ancak bu bilginin yer aldığı Arif Hikmet tezkiresinde, bu şâirin yazdığı şiirler hakkında herhangi bir bilgi yer almamıştır (Bkz. Arif Hikmet, *Tezkire*, Millet Ktp., Tarih 789, vr. 42b). Aynı husûs için bkz. Mehmed Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî-Dîvân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*, (Haz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), Bizim Büro Yay., Ankara 2001, C. II, s. 570; İpekten vd., , a.g.e., s. 540.

[28] Esrâr Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*'de Za'fî maddesinde, Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfesi olmakla beraber Mevlevî meşrep bir şahıs olduğunu ifâde etmiş ve dîvânından da iktibâslarda bulunmuştur. Şeyh Galip de, bu maddeye yazdığı hâşiyede Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfesi olduğunu, Mevlevîliğinin muhabbetten ibaret olduğunu ve onun Za'fiyye diye isimlendirilen bir tâcın sahibi olduğunu ifâde etmiştir. Bkz. Esrar Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye* (Haz. İlhan Genç), AKM Yay., Ankara 2000, s. LI, 314-315.

Ḥażret-i şâh-ı cihân şâh selâmun ʿaleyk

Nâmuñı ol bî-naẓîr nâmı ile ḳıldı bir
Żaʿfî'ye ol dest-gîr şâh selâmun ʿaleyk
(vr. 4b)

Görebildiğimiz kadarıyla Müstakîmzâde'nin yukarıda adı geçen eseri hariç, Za'fî'den söz eden kaynakların hiçbirinde şâirin asıl adından söz edilmemiştir. Ahmed-i Hayâlî döneminde Kâhire'deki Gülşeniyye Âsitânesi'nde aynı havayı soludukları için, Za'fî'nin adını çok iyi bilmesi gereken Muhyî-i Gülşenî[29], Za'fî'nin medfûn olduğu yerden söz ederken, ondan "Molla Za'fî" diye söz etmiştir[30]. Müstakîmzâde de diğer bir eserinde şâirden Za'fî olarak söz etmiş ve adına hiç değinmemiştir. Buradan da anlıyoruz ki, Za'fî mahlası âdetâ şâir için bir alem hüviyetine bürünmüş; bu yüzden de şâirin adı kaynaklarda uzun bir süre zikredilmez olmuş ve unutulmaya yüz tutmuştur.

Bu durumun XX. yüzyılın başlarında da devam ettiğini, Ali Emîrî'nin şâirin adını herhangi bir kaynağa dayandırmadan Muhammed olarak vermesinden anlıyoruz[31]. *Za'fî'nin Ailesi* bahsinde detaylı bir şekilde işleneceği üzere, Ali Emîrî, Za'fî'yi İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu Muhammed ile karıştırmış ve burada, Za'fî'nin değil, İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu Muhammed'in ismini vermiştir. Dolayısıyla şâirin adı için Emîrî'den önce unutulmuşluk olarak ifâde edilebilecek bir merhale var iken, Emîrî ile birlikte ise yanlış bir isimlendirme merhalesi başlamıştır. Gerçekten de Emîrî'nin verdiği bu bilgiye istinaden, kendisinden sonra yapılmış olan birçok çalışmada, şâirin adının Muhammed olduğu bilgisinin tekrarlandığı görülmektedir[32].

Emîrî'nin verdiği bu bilgiyi veri olarak kabul edenlerden biri de A. Tietze'dir. Tietze bu veriden hareketle, Âgehî'nin (ö. 985/1577) denizcilik kavramları ile

---

[29] Za'fî'nin şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî hakkında yazılan en önemli menâkıbnâmenin sahibi olan Muhyî-i Gülşenî, 935/1528-1529 Edirne doğumlu olup, 950/1552-1553 yılında Mısır'da İbrâhîm-i Gülşenî 'nin oğlu Ahmed-i Hayâlî'ye intisab etmiş, bu tarihte ya da bu tarihten bir süre sonra kızı ile evlenmiş; ondan hilâfet almış; 977/1569'da Ahmed-i Hayâlî ölünceye kadar onunla birlikte kalmış ve 1014/1605-1606 yılında Kâhire'de ölmüştür (Bkz. Tahsin Yazıcı, *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*'ye yazdığı önsöz, TTK Yay., Ankara 1982, s. VII-XI).

[30] Mustafa Koç, "16. yy Osmanlı Coğrafyasında Karanlıkta Kalmış Nakşî-Ahrârî, Yesevî ve Kübrevî Şeyhleri", *Kutadgubilig*, I/7, s. 238. Tek nüsha halinde olan ve *Zencîr-i Zeheb* olarak isimlendirilen *Reşehât* çevirisinin giriş kısmının aslı ve çevrimyazısı, yazar tarafından burada sunulmuştur.

[31] Ali Emîrî, *Esâmî-i Şuʿarâ-i Âmid*, Millet Küt., Tarih, no. 781/1, vr. 31/a-b.

[32] Tuman, a.g.e., C. II, s. 569; *TYDK*, İst. 1947, C. I, s. 113; "Za'fî", *TDEA*., Dergâh Yay., İst. 1998, C. VIII, s. 634; Şevket Beysanoğlu, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, San Matbaası, Ankara 1997, C. I, s. 84-86.

yazdığı bir kasîdesine, Za'fî ve Molla Muhammed-i Mısrî tarafından yazılan tahmîsleri incelediği makâlesinde[33], tahmîs yazan her iki şâirin de aynı kişi olabileceği hususu üzerinde durmuştur. Bu şâirlerden Za'fî'nin, Muhammed adını taşıması ve Mısır'daki İbrâhîm-i Gülşenî ile olan irtibâtı karşısında, tahmîs yazan diğer şâirin de adının Molla Muhammed olması ve Mısrî olarak nitelendirilmesi; ayrıca her iki tahmîs arasında görülen benzerlikler, Tietze'yi böyle bir kanaate sürüklemiştir. Böylece Ali Emîrî'nin Za'fî'nin adına ilişkin verdiği bu bilgi, Tietze'nin farklı mahlaslarla yazılmış olan iki tahmîsin aynı kalemden çıkmış olabileceği kanaatine varmasında önemli bir rol oynamıştır.

Her iki tahmîs incelendiğinde aralarında önemli benzerliklerin görüldüğü muhakkaktır. Tietze, ilgili makalesinde benzerliklerin olduğunu tesbît etmiş; ancak bu benzerliklere işaret etmeyerek, tahmîslerin metinlerini vermekle yetinmiştir. Biz, her iki tahmîsin mütekâbil bendlerinde, Za'fî ve Muhammed-i Mısrî tarafından ilâve edilen mısralar arasındaki benzerlikleri, aşağıda bir tablo halinde sunuyoruz[34].

.

ZA'FÎ'NİN TAHMÎSİ	MOLLA MUHAMMED'İN TAHMÎSİ
Bize cevr eyleyüp içürme felâket zehrin	Niçe bir nûş edeyim derd-i firâkun zehrin
Getürüp başuma ʿummân-ı belânuñ ḳahrın	Saluban fülk-i dile bâd-ı muḫâlif ḳahrın
Yemm-i ʿaşḳuñ ġam ile itme helâk âdemisin	Yemm-i ʿaşḳuñ hep esîr eyledügi ada mısın
Yaraşur saña hemîn fermeneler ġey ṣanemâ	Ḳırmızı ḳadfe yelek gey melek ol ey raʿnâ
Ḫûblar resmi budur mâʾil olur nâ-dâna	Bu zaman ḫûbları alarġa degül nâdânâ
Âh kim ġayret ile döndi başum ʿummâna	Âh ile ḳanlu yaşum döner ise ṭûfânâ
Gel şerîʿatden ıraġ olma emîn keştîdür	Baḥr-i vaḥdetde şerîʿat bir emîn keştîdür
Baḥr-i ʿaşḳ içre tenüm daḫı hemîn keştîdür	Ḳulzum-i ġamda tenüm sanki hemîn keştîdür
Ḳaṣdı oldur ki bu ten ḳayığını ḳıla ʿadem	Az ḳalubdur yemege ten ḳayığın baḥr-i fenâ
Paçariz ḳoma arada yüri âlâtuñ oñar	Paçarizde ḳoma abliyi Ḳaziyi ḳurtar
Jeng-i ġamdan aça mirʾât-ı dili ol Fettâḥ	Yolumuz ḳıble yeli ile açupdur Fettâḥ
Ey göñül mülküñe rüsvâylıġ itmiş aḳını	Bu Cezâyir'de levendâne ederseñ aḳını
Yaġmalatduñ gibi ṣabruñı saḳını saḳını	Nefs-i şûmuñ ki elinden saḳını gör saḳını
Ṭâliʿ-i baḫtuñ eger mevsimi yâr olmaz ise	Mevsim-i baḫt dilâ ger saña yâr olmaz ise

33 Bkz. A. Tietze, "XVI.Asır Türk Şiirinde Gemici Dili-Âgehî Kasîdesi ve Tahmisleri", *Türkiyat Mecmuası*, C. IX, 1946-51, s. 129.

34 Tahmîslerin metinleri için bkz. a.g.m., s. 129-133.

Ol harâmî baḳıcı yavrı şikâr olmaz ise	Oltaya gelmeyüp ol mâhî şikâr olmaz ise
Dâmen-i ṣabra yapış âḫır-ı kâr olmaz ise	Volta vur bir niçe gün çâre-i kâr olmaz ise
Dil-i âşüfteye ʿaşḳ olalı bend ey zâhid	ʿÂşıḳuñ himmeti aʿlâ vü bülend ey zâhid
Düşüp ʿummân-ı ġama oldı levend ey zâhid	ʿAşḳ körfezleri hep doldı levend ey zâhid
Yaġmaġa başladı belâ ʿâlemi ḳapladı seḥâb	Furtuna ḳopdı deñiz yüzini ḳapladı seḥâb
Bu ʿibârâtı şu kim ola ferâset añlar İşbu elfâẓı girü ehl-i ṭarîḳat añlar	Bu dür-i nazmı hemân ehl-i baṣîret añlar Bunı ol gevher-i kân ehl-i ferâset añlar Bu erenler yolın erbâb-ı ṭarîḳat añlar

Görüldüğü gibi her iki tahmîs arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır. Fakat bu benzerlikleri tazmîn ya da tevârüd ile de izah etmek mümkündür. Kaldı ki her iki tahmîsin hem konusunun ortak olması, hem de tahmîsi yapılan gazelin aynı olması, benzerliklerin artmasına yol açmış olmalıdır. Bu açıdan sadece bu benzerliklerden hareketle Molla Muhammed-i Mısrî'nin Za'fî ile aynı şahıs olduğunu söylemek güçtür.

Ancak her iki tahmîsin farklı kalemlerden çıktığının en önemli delili, tahmîsleri yazanların adlarının bizim tesbîtlerimize göre farklı olmasıdır. Zira yukarıda Za'fî'nin adının Ali olduğu ifâde edilmişti. Dolayısıyla tahmîslerden birini Ali ismini taşıyan Za'fî yazmışken, diğerini ise Molla Muhammed yazmıştır. Bu takdirde her iki tahmîsin tek bir kalemden çıkmış olma ve Za'fî'nin Muhammed mahlası ile de şiir yazmış olma ihtimâli ortadan kalkmaktadır.

Acaba, Tietze'nin tezkirelerde geçen Muhammed isimli şâirler arasında tesbît edilmesinin güç olduğunu söylediği Molla Muhammed-i Mısrî kimdir? Burada akla gelen ilk şâir, ismi Muhammed olduğu için, Muhammed-i Mısrî olarak da anılan Niyâzî-i Mısrî'dir[35]. Ancak 1105/1694 yılında vefat eden Niyâzî-i Mısrî'nin XVI. yüzyılda yazılan bu tahmîsin şâiri olması imkan dışıdır. Kaldı ki, Niyâzî'nin

---

[35] Köstendilli Süleymân Şeyhî, *Bahru'l-Velâye*, Almanya-Berlin Devlet Ktp. No. 1683. vr. 180a, (Ali Yılmaz, *Köstendilli Süleymân Şeyhî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989, s. 338'den naklen); Muallim Nâcî, *Osmanlı Şâirleri*, (Haz.Cemâl Kurnaz), Akçağ. Ankara 2000, s. 294; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (Tıpkıbasım), Bizim Büro Yay., Ankara 2000, C. I, s. 172.

kullandığı mahlaslar arasında Muhammed mahlası bulunmadığı gibi[36], onun böyle bir şiiri de bilinmemektedir[37].

Kanaatimizce, Âgehî'nin kasîdesine tahmîs yazan Molla Muhammed-i Mısrî, 969/1561'de vefat eden ve Mısır Mollası olarak görev yapan Arabzâde Muhammed Efendi[38] olmalıdır. Zira bu kişinin ünvânı (Molla), adı ve görev mahalli, onun bu isimle anılması ile uygunluk arzetmektedir. Ayrıca aralarında geçen nâhoş bir olaydan[39] öğrendiğimiz kadarıyla, Arabzâde ile Za'fî'nin birbirlerini tanıyor olmaları ve Âgehî'nin de Gelibolu'da görev yapmış olması[40] da, Molla Muhammed-i Mısrî'nin kimliğinin ortaya çıkmasında bize yardımcı olmaktadır. Konu itibâriyle ortak bir paydada buluşan bu üç şiirin şâirlerinin de aynı dönemde, bir liman şehrinde bulunmuş olmaları ve birbirlerini tanıyor olmaları tesâdüf olmasa gerektir.

Netice olarak Müstakîmzâde'den edindiğimiz bilgi ve kendi şiirinden örnekle teyid edildiği üzere, Za'fî'nin Ali olan adının kaynaklarda uzun bir süre telaffuz edilmediği; nihayet Ali Emîrî'nin Za'fî'yi, İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu Muhammed ile karıştırarak, adını Muhammed olarak ifâde ettiği ve Emîrî'nin verdiği bu bilginin kendisinden sonrakilere de kaynaklık ettiği, hatta Tietze gibi bazı araştırmacıları zikrettiğimiz bir takım çıkarsamalara sevk ettiği; ancak Za'fî'nin adının Ali olduğunun ortaya çıkması ile meselenin vuzuha kavuştuğu görülmektedir.

---

[36] Niyâzî-i Mısrî'nin hayâtındaki iki dönemi ifâde etmek üzere, onun sülûktan önce dervîşliğinde *Niyâzî*, sülûktan sonra şeyhliğinde ise *Mısrî* mahlaslarını kullandığı kabul gören genel kanaattir. *Muhammed* mahlasını kullandığına dair ise herhangi bir bilgi yoktur. Bkz. Mustafa Aşkar, *Niyazî-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1998, s. 59-60; Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı*, Akçağ. Ankara 1998, s. LVII.

[37] Bkz. Erdoğan, a.g.e.

[38] Süleyman Solmaz, *Ahdî ve Gülşen-i Şuarâsı*, AKM Yay., Ankara 2005, s. 298; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, (Tıpkıbasım), Kaşgar Neşriyat, Ankara 1996, C. IV, s. 3141; Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, C. II, s. 914.

[39] Solmaz, a.y., Arabzâde'nin, Za'fî'nin tekkesini harâb etmesi şeklinde özetlenebilecek olan bu olay, Za'fî'nin Doğumu ve Memleketi bahsinde işlenecektir.

[40] Pala, "Âgehî Mansûr", *DİA*, C. I, s. 448.

B. Mahlası

Şâirimiz, Afvî mahlasını kullandığı bir gazeli[41] dışındaki tüm şiirlerinde Za'fî (ضعفي) mahlasını kullanmıştır. Şu halde, ilkin Afvî mahlasını kullanan şâir, daha sonra bu mahlastan vazgeçip Za'fî mahlasını kullanmaya başlamış olmalıdır. Ancak elimizde her hangi bir mahlasnâme bulunmadığı için, şâirin Afvî mahlasını bırakıp Za'fî mahlasını kullanmaya başlamasının nedeni ve bu mahlasları şâire kimin verdiği hususlarında bilgi sahibi değiliz.

Şâirin neredeyse kendisiyle özdeşleştiği Za'fî (ضعفي) mahlası, Arapça'da kuvvetsizlik anlamındaki *Za'f* (ضعف) masdarına[42] nisbet edilerek türetilen bir kelime olup, kuvvetsizliğe mensup, kuvvetsizlikle ilgili anlamını ifâde etmektedir[43].

Mahlasın, genellikle şâirin mîzâcı ve rûhî yapısına uygun olarak seçildiği bilinen bir husustur[44]. Mahlas ile şâir arasındaki bu münasebet, Za'fî'de de açıkça müşahede edilebilmektedir. Gerçekten de şâirin, kendisini ma'nen kuvvetsiz gördüğü ve bu yüzden Za'fî mahlasını kullandığı, dîvânındaki birçok beytinden anlaşılmaktadır. Bu hususa dikkat çeken Esrâr Dede'ye göre, şâir "*Dest-bürd-i mücâhede-i mahabbetle zâr u nizâr ve za'îf u nâ-çâr*" kalmış ve buna binâen Za'fî mahlasını kullanmıştır[45].

---

41 Bu gazelin makta' beyti şudur.

Seni sevmekle cürm itdiyse ʿAfvî n'ola ʿafv itsen
Efendüm pâdişehler baḳmaz ḳullar ḫaṭâsına (vr. 111a)

Tabiatıyla burada ilk akla gelen, bu şiirin Afvî mahlaslı başka bir şâire aidiyyeti ihtimâlidir. Bu itibarla öncelikle bu mahlası kullanan şâirlerin tesbîtine ihtiyaç vardır. Biyografi kitapları taranarak hazırlanan *Tuhfe-i Nâilî*'de, Afvî mahlaslı iki şâirden söz edilmektedir. Bunlardan biri 1145/1732 tarihinde vefat eden Dîvân-ı Hümâyun hocalarından Hacı Muhammed Afvî Bey, diğeri de 1149/1736 tarihinde vefat eden Hüdâî Tekkesi Şeyhi Yakub Afvî Efendi'dir. (Bkz. Tuman, a.g.e., C. II, s. 692.) Za'fî'nin, her iki şâirden zaman açısından daha kıdemli olduğuna ve bu gazelin de Dîvânı'nda yer aldığına bakacak olursak, sözkonusu gazelin Za'fî'ye ait olması gerektiği sonucu ortaya çıkar. Fakat Osmanlı'nın son dönemlerinde istinsâh edilen Za'fî Dîvânı'na başka bir şaire ait bir şiirin girmiş olması da ihtimâl dahilindedir. Biz, Za'fî Dîvânında yer alan bu şiiri, aksi ortaya çıkmadığı sürece, Za'fî'nin şiiri olarak kabul ediyoruz.

42 Mustafa b. Şemseddîn, *Ahterî-i Kebîr*, İst. 1302, s. 606.

43 Şemseddîn Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, İst. 1317, (Tıpkıbasım), Çağrı Yay. İst. 2001, s. 853.

44 İskender Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, L&M Yay., İst. 2003, s. 306; Mustafa İsen, "Dîvân Edebiyâtında Mahlasdaş Şâirler", *Ötelerden Bir Ses-Dîvân Edebiyâtı ve Balkanlarda Türk Edebiyâtı Üzerine Makaleler*, Akçağ, Ankara 1997, s. 195.

45 Esrar Dede, a.g.e., s. 315.

Dîvânına göre şâiri, ma'nen zayıf kılan sebeplerin başında *za'f-ı hicrân*a yol açan *hicrân-ı yâr* ve *firâk-ı yâr* gelmektedir. Bunlar şâiri dert ve belâya dûçâr kılmıştır. Aşağıdaki beyitlerde şâir, iştikâk sanatına başvurarak, mahlası ile aynı kökten gelen "zaʿîf" ve "zaʿf" kelimelerini bir arada kullanmak sûretiyle, Za'fî mahlasının kullanılış amacını edebî bir üslûpla ortaya koymuştur:

Ḫalâṣ olmaḳ ne mümkin **Żaʿfi**yâ bu żaʿf-ı hicrândan
Ki dil derd ü belâ ile ezelden tevʾemân oldı
(77b)

Żaʿfiyem ḳaldum firâḳ-ı yâr ile oldum żaʿîf
Ey gözüm yaşı şarâb u ey belâ aş ol baña
(50b)

Nâr-ı firâḳ içinde kül oldı ben żaʿîf*
Girdüm caḥîme dünyâda ben ey ḳıyâmetüm
(87a)

Ḍalâl olmaġa dendân-ı seg-i kûyüñçün ey dil-ber
Ḳatı zerd ü nizârum incelüp żaʿf ile dâl oldum
(84a)

Şâirdeki mânevî za'fiyetin diğer bir boyutu da dert ve belâ sonucu kendisinde oluşan za'fiyettir. Aşağıdaki beyitte şâir, Za'fî kelimesini tevriyeli bir şekilde kullanmış; bununla yakın anlam olarak mahlasını, uzak anlam olarak da dert ve bela sonucu kendisinde oluşan zayıflığı/yıpranmışlığı kastetmiştir.

Żaʿfiyem bükdi belüm bâr-ı belâ vü derd ile
Dostlar ol luṭfı yoḳ cevvârı ögretmeñ baña
(vr. 51a)

Şâir kuvvetsizlik anlamını ifâde eden Za'fî mahlasını seçerken, aslında mânâ âleminde kuvvetli bir yapıya ve gönle sahip olduğunu ortaya koymak istemiş, kinâye yoluyla kendisindeki güç ve kuvvete işaret etmiştir. Bu husus, kendisini şeklen zayıf, ma'nen kavî bir kişi olarak tanıtan şâir tarafından açık bir şekilde ifâde edilmiştir.

İdersin maḫlaṣuñ **Żaʿfî** ḳavî olmaḳ diler göñlüñ
Zihî fehm ü zihî dâniş bunı ʿâḳıl dimez aṣlâ
(vr. 51b)

Ṣûretde **Żaʿfî** mûr-ı naḥîf u żaʿîf olup
Maʿnâ yüzinde ḫayli tüvânâ degil misin

(vr. 96a)

Sâlik-i bî-ʿilletüm **Żaʿfi**-i pür-ḳuvvetüm
Ân ile şândan geçüp ân ile şân olmışam
(vr. 90a)

Za'fî (ضعفي) ile aynı kökten gelen ve aynı anlamı taşıyan Za'îfî (ضعيفي) mahlasını kullanan Rumelili Za'îfî'nin bu mahlası kullanış amacı Za'fî'ninki ile benzerlik göstermektedir[46]. Rumelili Za'îfî'nin

. Laḳabıdur Za'îfî lîk ḳavî
Yere urur güreşse nerre devi[47]

beyti, Za'fî'nin yukarıda geçen beyitleri ile büyük bir benzerlik göstermektedir.

Mahlasın şâirin rûhî yapısı ile bir şekilde ilgili olduğunu söylemiştik. Ancak Za'fî mahlasının şâirimizin biyolojik yapısı ile de uygunluk arz ettiği görülmektedir[48]. Nitekim şâir, *Dîvân*'da birçok yerde, mahlasının delalet ettiği kuvvetsizlik ve zayıflığın fizikî yönünü kendisi ile ilintilendirmiştir. Aşağıdaki beyitlerde geçen şâirin zâr ve nizâr olan teninin za'f ile nâl eylemesi, şeklen zayıf ve nahîf bir karınca gibi olması, beden atının zayıf ve zâr olması gibi ifâdeler, şâirin biyolojik olarak zayıf bir yapıda olduğunu göstermektedir.

Ṭoġrılıḳ itdigi içün ḫâme-veş idüp şikest
Bu ten-i zâr u nizârum żaʿf ile nâl eyledi
(vr. 121a)

Ṣûretde **Żaʿfi** mûr-ı naḥîf u żaʿîf olup
Maʿnâ yüzinde ḫayli tüvânâ degil misin
(vr. 96a)

Yollarda refîḳüm oluban mîr-i Ḫayâlî
Ṣan mûr-ı żaʿîfem ki Süleymân ile gitdüm
(vr. 86b)

Bâr-ı ṭarîḳı çekmege istersem esteri
ʿAyb olmasun ki üştür-i cismüm żaʿîf ü zâr
(vr. 8b)

---

46 Abdulhakîm Koçin, *Za'îfî Gülşen-i Mülûk*, Akçağ, Ankara 2005, s. 40.

47 Koçin, a.y.

48 Dîvân edebiyâtında mahlasın şâirin biyolojik yapısı ile ilgili olarak seçildiği de vaki olmuştur. Bkz. Mustafa İsen, "Dîvân Edebiyâtında Mahlasdaş Şâirler", *Ötelerden Bir Ses*, s. 205.

Za’fî mahlasının kullanılmasını, şâirin biyolojik zayıflığına bağlayan Latîfî ise, bu konuda ilginç olduğu kadar garip ifâdeler kullanmıştır:

“*Cism-i za’îf ü nahîfi za’f u nehâfetten gûyâ ki rişte katâyıfdan idi. A’nî kemâl-i za’f u nehâfetinden beden-i za’îf ü nahîfi üf dirsen uçardı. Belki rişte-i bârîk-veş sûfâr-ı sûzenden geçerdi. Berş kutusı dimekle mülakkap beden-i zerd ü za’îfi ‘ayn-ı mûmyâ idi.*”[49]

Her ne kadar *Dîvân*’da şâirin bedenen zayıf bir yapıya sahip olduğunu gösteren beyitler mevcut ise de, Latîfî’nin Za’fî hakkında sarf ettiği bu sözler, klasik tezkirecilerin başvurdukları mübâlağa yönteminin bir sonucu olarak sarf edilmiş sözler gibi görünmektedir. Kaldı ki tel kadayıf kadar ince olmak, üf demekle uçacak olmak, berş (esrar) kutusu ve mumyanın ta kendisi olmak gibi mübâlağalı ifâdelerde ince bir alayın sezilmesi, ortada subjektif bir bakışın var olduğunu göstermektedir. Latîfî’nin devamla şâirin esrârkeş bir şahıs olduğunu uzun uzadıya anlatması da, bu sözlerine ihtiyatlı yaklaşmamızı zorunlu kılmaktadır. Ancak bu sözleri doğru bir veri olarak kabul ettiğimiz takdirde, bu durumu âyinlerinde esrar kullanılan Kalenderîliğin şâir üzerindeki etkisi ile izah etmekten başka bir seçenek kalmayacaktır (Bkz. Kalenderîliği bahsi). Bu takdirde, Latîfî’nin bu sözleri, şâirin mahlası ile biyolojik yapısı arasındaki ilişkinin bilinmeyen bir yönünü ortaya çıkartacağı için büyük bir önem arz edecektir.

Netice olarak Za’fî mahlasının, şâirin hem fizîkî yapısına, hem de manevî karakterine uygun düşen bir mahlas olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Latîfî ve Esrâr Dede, birer veçheden olmak üzere bu hususa dikkat çekmişlerdir.

Şâirin mahlası ile ilgili olarak vurgulanması gereken son derece önemli bir başka husus da, başta şu’arâ tezkireleri olmak üzere Eski Türk Edebiyâtı’nın bazı kaynaklarında, “Za’fî”nin “Za’îfî”ye dönüşmüş olması ve her iki mahlasın birbirleriyle karıştırılmış olmasıdır. “Za’fî” ile “Za’îfî”nin birbirleriyle karıştırılabilecek bir mahiyet arz ettiğine, görebildiğimiz kadarıyla, ilk olarak Nihad Sami Banarlı dikkat çekmiştir. Banarlı, Âgehî (ö. 985/1577)’nin denizcilik terimleri ile yazdığı bir kasîdesine Za’fî tarafından yazılan tahmîsten söz ederken, Za’fî’nin

[49] Rıdvan Canım, *Latîfî Tezkiretü’ş-Şu’arâ ve Tabsıratü’n-Nuzamâ* (İnceleme-Metin), AKM Yay., Ankara 2000, s. 365-366.

asrın oldukça tanınmış şâirlerinden Za'îfî ile karıştırılmaması lazım geldiği hatırlatmasında bulunmuştur[50].

Bu karışıklık, özellikle şu'arâ tezkireleri esas alınarak hazırlanan kimi son dönem çalışmalarına da yansımıştır. Şu halde mesele daha da önem kazanmaktadır. Biz burada öncelikle şâirin aslî kaynakların hangilerinde Za'fî, hangilerinde de Za'îfî olarak yer aldığını tesbît edecek, daha sonra da aynı bakış açısıyla son dönem çalışmalarını inceleyecek ve böylece konuya açıklık getirmeye çalışacağız.

Şairimizin, XVI. yüzyılın mahsullerinden olan Latîfî Tezkiresi ile Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'ârâ*'sında, farklı nüshalarında olmak üzere hem Za'fî hem de Za'îfî olarak yer aldığı görülmektedir. Za'fî'nin yer aldığı en eski tezkire olan Latîfî Tezkiresi'nin beş nüsha üzerinden neşredilen tenkitli metninde şair Za'fî olarak yer almışken[51], tenkitli metinde esas alınmayan nüshalardan birinde Za'îfî olarak yer aldığı Rıdvan Canım tarafından ifâde edilmiştir[52]. Yine Latîfî Tezkiresi'nin matbû nüshasında da şairin Za'îfî olarak yer alması[53], nüsha sayısı 97 olarak tesbît edilen[54] Latîfî Tezkiresi'nin diğer bazı nüshalarında da şairin Za'îfî olarak yer almış olabileceğini göstermektedir.

Ahdî'nin tenkitli metni yayınlanan ve Latîfî Tezkiresi'nden sonra, 971/1563 yılında yazılmış olan *Gülşen-i Şu'ârâ*'sında ise, şairin iki nüshada Za'fî, dört nüshada da Za'îfî olarak yer aldığı gösterilmiştir[55]. Ahdî Tezkiresi'nin Agâh Sırrı Levend'in özel kütüphânesinde bulunan nüshasında da, şâir Za'îfî olarak yer almıştır[56].

---

50 Banarlı, a.g.e., C. I, s. 577. Banarlı'nın burada kastettiği Za'îfî, Kamil Akarsu tarafından üzerinde doktora çalışması yapılan ve 1557'de ölen Karatova'lı (Rumelili) Za'îfî (Bkz. Kâmil Akarsu, *Rumelili Za'îfî-Hayâtı, Sanatı, Eserleri ve Dîvânı'ndan Seçmeler*-MEB Yay. İst. 1993, s. 16) olmalıdır. Zira diğer Za'îfî'lerden biri daha erken bir dönemde; Fatih Sultân Mehmet döneminde yaşamış, diğerleri ise Rumelili Za'îfî kadar eser bırakmamışlardır (Bkz. *TDEA*, C. VIII, s. 634.

51 Canım, a.g.e., s. 365.

52 Canım, a.g.e., s. 66.

53 Kastamonulu Latîfî, *Tezkire-i Latîfî*, İkdâm Mat., İst. 1314, 228. Matbu nüshadan yapılan sadeleştirilmiş yayında da, aynı durum söz konusudur (Bkz. Latîfî, *Tezkire*, (Haz. Mustafa İsen), Kültür Bak. Yay. Ankara 1990, 488).

54 Canım, a.g.e., s. 39.

55 Solmaz, a.g.e., s. 399.

56 Levend, a.g.e., s. 272.

Gülşen-i Şu'ârâ'nın tenkitli metnini yayınlayan Süleyman Solmaz'ın, Za'fî'ye *"Diğer Tezkirelerde Olmayıp da Sadece Gülşen-i Şu'arâ'da Yer Alan Şâirler"* başlığı altında yer vermesi[57] bir sehiv sonucu olmalıdır. Zira şair, *Gülşen-i Şu'ârâ*'dan önce yazılan Latîfî Tezkiresi'nde yer almıştır. Her iki eserde verilen bilgilerde ve şiir örneklerinde tekrara gidilmemiş olması, Solmaz'ı bu kanaata sürüklemiş olmalıdır.

Latîfî ve Ahdî tezkirlerinden sonra yazılan Kınalızâde Hasan Çelebî Tezkiresi'nin üç nüsha esas alınarak yayınlanan tenkitli metninde ise şair, Za'îfî olarak yer almıştır[58]. Bu tezkirenin tenkitli metne esas alınmayan diğer 48 nüshasında[59] şairin Za'fî olarak yer alıp almadığı husûsunda ise herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Hasan Çelebî Tezkiresi'nin bir özeti mâhiyetinde olan[60] ve tesbît edilebilen üç nüsha üzerinden tenkitli neşri yapılan[61] Beyânî Tezkiresi'nde de şâirden Za'îfî olarak söz edilmiştir[62]. Hasan Çelebî Tezkiresi'nde, şâirin Za'îfî olarak yer alması, özeti mâhiyetindeki Beyânî Tezkiresi'nde de aynı mahlasla yer almasını sağlamış olmalıdır

Kınalızâde Hasan Çelebî ve Beyânî tezkirelerinde geçen bu Za'îfî'nin aslında Za'fî olduğunu gösteren en önemli kanıt ise, her üç tezkirede şâirin Kânûnî döneminda yaşadığı bilgisinin verilmesi yanında; Latîfî Tezkiresi'nde yer alan her üç beytin, Hasan Çelebî Tezkiresin'de aynen, Beyânî Tezkiresi'nde ise ikincisi atlanarak iktibâs edilmiş olması ve bu beyitlerin de, Za'fî Dîvânı'nda Za'fî mahlası ile yazılmış olan bir gazelde ilk üç beyit olarak yer almasıdır:

Şimşâd-ı ḳadd-i dil-ber bir bostânda bitmez
Zîrâ nihâl-ı ṭûbâ bâġ-ı cihânda bitmez

Didüm niçün tehîsin bâr-ı vefâdan ey dost
Güldi didi ki mîve serv-i revânda bitmez

Cân virdügüm yoluñda ey tâze gül-nihâlı

57 Solmaz, a.g.e., s. 50.
58 Kınalızâde Hasan Çelebî, *Tezkire-i Şu'arâ*, (Haz. İbrahim Kutluk), TTK, Akara 1989, C. II, s. 577.
59 Bu nüshaların tavsîfi için bkz. a.g.e., C. I, s. 55-68.
60 Mustafa b. Cârullâh Beyânî, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, (Haz. İbrahim Kutluk), TTK, Ankara 1997, s. 4.
61 Beyânî, a.g.e., s. 14.
62 Beyânî, a.g.e., s. 154.

İgende az görme cân bostânda bitmez (vr. 68b/1-3)

Ahdî tezkiresinde ise şairin, yine Za'fî Dîvânı'nda yer alan bir gazelinin tamamı iktibâs edilmiştir. Bu gazelin matla beyti şudur:

Oḳuyup *ümmü'l-kitâbı* añladum esrârını
Bilmişüm *sebʿu'l-meṡânî*[63] dil-berüñ dîdârını
(vr. 115b)

XVI. yüzyılın bir diğer tezkiresi olan Âşık Çelebî'nin *Meşâ'iru'ş-Şu'arâ*'sında (yazılış: 976/1568) müstakil bir maddede şâirimizden Za'fî ya da Za'îfî olarak söz edilmemiştir. Ancak, biz Kanûnî Sultân Süleymân devri şâirlerinden olan Edirneli Yakînî maddesinde, kendisinden söz edilirken "…Monla Za'îfî ile musâhebeler ü mu'âşereler ü mu'âsırlar imiş..."[64] şeklinde serdedilen ifâdede geçen "Monla Za'îfî"nin, Za'fî-Gülşenî olduğunu düşünüyoruz. Zira *Meşâ'iru'ş-Şu'arâ*'da müstakil bir maddede kendisinden söz edilen tek Za'îfî Karatovalı Za'îfî (ö. 960/1552) olup, orada Yakînî'nin ismi geçmemektedir[65]. Dolayısıyla Yakînî maddesinde geçen Za'îfî'nin başka bir şâir olması kuvvetle muhtemeldir. II. Murad'ın gazâların nazmeden Gelibolulu Za'îfî, daha erken bir dönemde yaşadığı; Kastamonulu Za'îfî'nin de Edirne ile bir ilgisinden bahsedilmediği[66] için, bunların da *Meşâ'iru'ş-Şu'arâ*'da geçen "Monla Za'îfî" ile bir ilgilerinin olmaması gerekir. Öte taraftan Yakînî'nin memleketi (Edirne) ve yaşadığı dönem (Kânûnî dönemi), Za'fî'nin memleketi (Gelibolu) ve yaşadığı dönem ile paralellik arzettiği; ayrıca Za'fî mahlasının Za'îfî olarak istinsâh edildiğini ve XVI. yüzyılda yaşayan Muhyî-i Gülşenî (ö. 1014/1605-1606)'nin de onu "Molla" ünvânı ile tavsîf ettiğini[67] bildiğimiz için, *Meşâ'iru'ş-Şu'arâ*'da kendisinden söz edilen bu "Monla Za'îfî"nin Za'fî-i Gülşenî olması gerektiğini düşünüyoruz.

---

[63] ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم "And olsun ki biz sana tekrarlanan yedi âyeti ve Kur'ân'ı verdik. (Hicr/15-87)

[64] Filiz Kılıç, *Aşık Çelebî, Meşâ'irü'ş-Şu'arâ, İnceleme, Tenkitli Metin*, (GÜSBE Doktora Tezi) Ankara 1994, s. 343.

[65] Kılıç, a.g.t., s. 906.

[66] Canım, a.g.e., s. 367-370.

[67] Mustafa Koç, a.g.m., s. 238.

XVIII. yüzyıl mahsûllerinden olan Esrâr Dede (ö. 1211/1796)'nin *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevleviyye*'si[68] ile Müstakîmzâde (ö. 1202/1788)'nin *Mecelletü'n-Nisâb*[69] ve *Risâle-i Tâciyye*[70] isimli eserlerinde şâir gerçek mahlası ile yer almıştır.

Osmanlı döneminin son mahsûllerine gelince, bunlardan Şemseddîn Sâmî'nin *Kâmûsu'l-A'lâm*[71] ve Gibb'in *Osmanlı Şiir Tarihi*[72] adlı eserlerinde şâirimizden Za'îfî olarak söz edilmiştir. *Osmanlı Şiir Tarihi*'nde yer alan Za'îfî'nin, Mısır'da İbrâhîm-i Gülşenî'nin hizmetinde bulunan bir şâir olarak takdîm edilmesi, burada kendisinden söz edilenin zaten Za'fî olduğunu gösteren yeterli bir kanıttır. *Kâmûsu'l-A'lâm*'daki örnek olarak verilen şiirin, Latîfî, Kınalızâde Hasan Çelebî ve Beyânî tezkirelerinde yer alan şiirle aynı olması, burada kendisinden bahsedilen Za'îfî'nin, aslında Za'fî olduğunu göstermektedir.

Yine Osmanlı'nın son döneminde kaleme alınan ve klasik tarzda yazılmış olan Ali Emîrî'nin *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid* isimli eserinde ise şâirden doğru bir şekilde Za'fî olarak söz edilmiştir[73]. Kanaatimizce üzerinde Emîrî'nin kaşesi bulunan Za'fî Dîvânı'nın elimizdeki tek nüshasının, Emîrî'nin kurmuş olduğu Millet Kütüphanesi'nde yer almış olması ve bu kütüphanenin emekli müdürü M. Serhan Tayşi'nin de belirttiği gibi, bu nüshanın müstensihinin Emîrî olması, Emîrî'nin şâiri doğru bir tanımlama ile Za'fî olarak zikretmesinde etkili olmuştur. Aşağıda görüleceği üzere daha sonra şâirden Za'fî mahlasıyla söz edecek olan kaynaklar, hep Emîrî'nin adı geçen eserine istinâd etmişlerdir.

Şimdi şâirin Cumhuriyet döneminde yapılmış çalışmaların hangilerinde Za'fî ve hangilerinde Za'îfî olarak zikredildiğinin tesbîtine geçebiliriz. Her iki mahlaslı şâirleri bir arada zikreden son dönem çalışmalarından *Tuhfe-i Nâilî*'de, Za'fî mahlaslı dört şâire yer verilmiş[74], ancak bunlardan üçü (*Tezkire-i Şu'arâ-i Mevleviyye*'deki Za'fî Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-i Âmid*'deki İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu Muhammed ve

68 Esrar Dede, a.g.e., s. 314.

69 Müstakîmzâde Süleymân Sa'deddîn, *Mecelletü'n-Nisâb*, Kültür Bak. Yay., (Tıpkıbasım), Ankara 2000, s. 298.

70 Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye,* Mil. Yz. A, no. 3913, vr. 17b.

71 Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm*, C. IV, s. 2979.

72 Gibb, a.g.e., C. II, s. 537.

73 Emîrî, *Esâmî*, vr. 31/a-b.

74 Tuman, a.g.e., C. II, s. 569.

Ahdî tezkiresindeki Za'fî Çelebî) üzerinde çalıştığımız Za'fî olmasına rağmen, farklı kişiler gibi tanıtılmıştır. Bu tezkirelerde sözü edilen Za'fî'nin farklı kişiler değil, üzerinde çalıştığımız Za'fî olduğu husûsu yukarıda geçmişti. Şu halde *Tuhfe-i Nâilî*'de Za'fî mahlaslı dört değil, aslında iki şâire yer verilmiş olduğu ortaya çıkmaktadır[75].

Tuhfe'-*i Nâilî*'de yer alan Za'îfî mahlaslı şâirlere gelince bunların sayısı sekizdir[76]. Ancak bunlardan "*Kânûnî Sultân Süleymân devri şâirlerindendir*" şeklinde tanıtılanı, aslında çalışmamızın konusunu teşkil eden Za'fî iken Za'îfî olarak yer almıştır. M. Nâil Tuman bu bilgiyi Latîfî, Hasan Çelebî ve Beyânî'nin tezkirelerine, Şemseddîn Sâmî'nin *Kâmûsu'l-A'lâm*'ına ve *Mecelletü'n-Nisâb*'a dayandırmıştır ki, gerçekten de Za'fî mahlası ile şâirin geçtiği *Mecelletü'n-Nisâb* hâriç, bu kaynaklarda şâir Za'îfî olarak geçmektedir. Böylece *Tuhfe-i Nâilî*'de Za'îfî olarak tanıtılanlar da sekizden yediye düşmüş olmaktadır.

Her iki mahlaslı şâirleri bir arada zikreden diğer bir çalışma da *Türk Dili ve Edebiyâtı Ansiklopedi*si[77]'dir. Burada Za'fî mahlaslı iki, Za'îfî mahlaslı dört şâire yer verilmiştir. Bu çalışmada farklı şâirler olarak tanıtılan her iki Za'fî ile Za'îfî mahlaslı şâirlerden biri, aslında tek bir kişi olup o da araştırmamızın konusunu teşkil eden Za'fî'dir. Dolayısıyla burada da aslında Za'fî mahlaslı bir, Za'îfî mahlaslı üç şâire yer verilmiş olmaktadır.

Diğer bir son dönem çalışması olan *Tezkirelere Göre Dîvân Edebiyâtı İsimler Sözlüğü*'nde, Za'fî mahlaslı bir şâire[78] yer verilmiş, Za'îfî mahlasını ise altı dîvân şâirinin kullandığı tesbît edilmiş ve bunlar tanıtılmıştır[79]. Ancak bunlardan Kanunî Sultân Süleyman döneminin ilk yıllarında görüldüğü ve geçimini esnaflıkla sağladığı söylenen Za'îfî ile, İbrâhîm-i Gülşenî'nin halifesi olarak tanıtılan Za'îfî, hem aynı kişidir, hem de bu kişinin gerçek mahlası Za'îfî değil Za'fî'dir. Dolayısıyla sözü

---

[75] Konumuzu teşkil eden Za'fî'nın dışındaki diğer Za'fî ise, müfessir olarak gösterilen Ayıntaplı Za'fî'dir. Bkz. Arif Hikmet, a.g.e., vr. 42b.

[76] Tuman, a.g.e., C. II, s. 569.

[77] Bkz. *Za'fî ve Za'îfî* mad., *TDEA*, C. VIII, s. 634.

[78] Bu Za'fî, Arif Hikmet tezkiresinde sözü edilen Antepli müfessir Za'fî'dir. Bkz. Arif Hikmet, a.g.e., vr. 42b.

[79] Haluk İpekten vd., *Tezkirelere Göre Dîvân Edebiyâtı İsimler Sözlüğü*, s. 540-541. Mustafa İsen'in, bu eserdeki verilerden hareketle yazdığı bir makalesinde de, bu bilgi yer almaktadır. (Bkz. Mustafa İsen, "Dîvân Edebiyâtında Mahlasdaş Şâirler", a.g.e., s. 204)

edilen Za'îfî mahlaslı şâirlerin sayısı altıdan dörde düşmüş, Za'fî mahlaslı olan da ikiye çıkmış olmaktadır.

Abdulhakim Koçin en son zikredilen çalışmaya dayanarak[80], Kâmil Akarsu ise kaynağını belirtmeden[81] Osmanlı döneminde Za'îfî mahlaslı altı dîvân şâirinin olduğunu ifâde etmişlerdir. Za'îfî mahlaslı şâirleri altı olarak gösteren Akarsu'nun da aynı çalışmaya dayandığı anlaşılmaktadır. Zira diğer çalışmalarda Za'îfî mahlaslı şâirler farklı sayılarda gösterilmişlerdir.

Şâirin Za'îfî olarak yer aldığı diğer son dönem çalışmaları ise Mustafa İsen'in *Usûlî Dîvân*[82]*ı*, Mustafa Kara'nın *İslâm Ansiklopedisi*'nde yazmış olduğu *Gülşeniyye* maddesi[83], Ahmet Yaşar Ocak'ın *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*[84] ve Himmet Konur'un *İbrâhîm-i Gülşenî* [85]isimli çalışmalarıdır. Her dört çalışmada da Gülşeniyye tarîkatına mensup şâirler sıralanırken Za'îfî'ye de yer verilmiş ve aynı bilgiler tekrar edilmiştir. Ocak'ın çalışmasında İsen'in, Konur'un çalışmasında ise Kara'nın çalışması referans olarak gösterilmiştir. Ancak referans olarak gösterilen her iki çalışmada herhangi bir referansa yer verilmemiştir. Şu kadar var ki, İsen'in çalışması Kara'nın çalışmasından daha önce yapıldığı için, bu bilginin ilk olarak orada yer aldığı söylenebilir. Kanaatimizce İsen, Za'îfî'yi Gülşeniyye tarîkatına mensup şâirler arasında zikrederken, Gibb'in *Osmanlı Şiir Tarihi*'ne dayanmış olmalıdır. Zira tesbît edebildiğimiz kadarıyla İbrâhîm-i Gülşenî'nin mensubu olan Za'îfî mahlaslı şâirden söz eden tek kaynak Gibb'in adı geçen eseridir ve bu şâir de Za'fî'den başkası değildir.

Son olarak şâirden Za'îfî olarak söz eden diğer bir araştırmacının Ali Öztürk olduğu görülmektedir. *XVI. Yüzyıl Halvetî Şiirinde Din ve Tasavvuf* isimli doktora çalışmasında Öztürk, şâirin dîvânını *Dîvân-ı Za'îfî* olarak tanıtmıştır[86].

---

[80] Koçin, a.g.e., s. 40.

[81] Akarsu, a.g.e., s. 7.

[82] İsen, *Usûlî*, s. 17.

[83] Mustafa Kara, "Gülşeniyye", *DİA*, İst. 1996, C. XIV, s. 259.

[84] Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklıklar ve Mülhidler*, TVYY, İst. 2003, s. 318.

[85] Konur, a.g.e., s. 174.

[86] Ali Öztürk, *XVI.yüzyıl Halvetî Şiirinde Din ve Tasavvuf* (AÜSBE, Doktora Tezi) Ankara 2003, s. 141. Öztürk, Ali Emîrî manzum 254'te bulunan dîvânın katalog kaydında *Dîvân-ı Za'îfî* olarak yer aldığını ifâde etmekte ise de, burada bir sehiv söz konusu olmalıdır. Zira katalog kaydında şâirin mahlası Za'fî olarak yer almaktadır. Ayrıca Öztürk, Ali Emîrî'ye dayanarak şâiri İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu olarak tanıtmıştır. Ancak Öztürk, daha sonra yaptığı bir çalışmada, tarafımızdan

Şâirin Za'fî olarak yer aldığı son dönem çalışmalarına gelince bunlar *İstanbul Kitaplıkları Türkçe Yazma Dîvânlar Katalogu*[87], Şevket Beysanoğlu'nun *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*[88] ve A. Tietze'nin, *XVI. Asır Türk Şiirinde Gemici Dili-Âgehî Kasîdesi ve Tahmisleri*[89] isimli çalışmalarıdır. Bu çalışmalarda Ali Emîrî'nin *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid* isimli eseri referans alındığı için, şâirden doğru mahlası ile söz edilmiştir.

Şâiri gerek Za'fî, gerekse de Za'îfî olarak tanıtan erken dönem kaynaklarının tümü incelendiğinde, aslında tek bir kişiden bahsedildiği açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ancak bu durum, özellikle son dönem çalışmalarında aynı şâirden farklı iki mahlasla söz edilmesi gibi ciddi bir sorunu da beraberinde getirmiştir. Bu açıdan karışıklığa yol açan, Za'fî'nin Zaî'fî'ye dönüşme süreci son derece önem arz etmekte ve bir nebze bu hususun üzerinde durmak gerekmektedir. Za'fî''nin, Za'îfî olarak da istinsâh edildiği ilk kaynak, Latîfî Tezkiresi (yazılışı 953/1546) olduğu için bu dönüşmenin ilkin bu eserde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. İkinci olarak ise Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'arâ*'sında benzer bir süreç yaşanmıştır. Âşık Çelebî'nin *Meşâ'iru'ş-Şu'arâ*'sında ise yanlış bir istinsâh sonucu, şâir sadece Za'îfî olarak yer almıştır. Daha sonra sırasıyla yazılan Hasan Çelebî ve onun özeti mâhiyetindeki Beyânî tezkirelerinde ise, özellikle Latîfî'nin yanlış istinsâh edilen nüshalarının takip edilerek bir nevi tekrara gidildiği söylenebilir. Bunun en önemli kanıtı, her iki tezkirede de, aynen Latîfî'deki gibi, şâirin Kanûnî döneminde yaşayan bir şâir olarak tanıtılmış olması ve aynı şiirin örnek olarak iktibâs edilmiş olmasıdır. XIX. yüzyılın sonlarına ait biyografik eserler olan *Kâmûsu'l-A'lâm* ve *Osmanlı Şiir Tarihi*'nin yazarları da muhtemelen bu üç tezkireye dayanarak şâiri Za'îfî olarak işlemişlerdir. Bunlardan birincisinde he üç tezkirede yer alan üç beytin ilk ikisi tekrarlanmış[90], ikincisinde ise herhangi bir şiir örneği verilmemiştir[91].

---

verilen bilgilerle gerekli düzeltmeleri yapmıştır (Bkz. Öztürk, a.g.m., s. 248.)

87 *TYDK*, C. I, s. 113.

88 Beysanoğlu, a.g.e., C. I, s. 84-86.

89 Tietze, a.g.m., s. 129.

90 Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm*, C. IV, s. 2979.

91 Gibb, a.g.e., C. II, s. 537.

Bu noktada Za'fî'nin Za'îfî'ye niçin dönüşmüş olabileceği hususu üzerinde durmak önem arz etmektedir. Her şeyden önce bu dönüşümün sehven ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Zira her iki kelimenin Arapça imlası arasında sadece "ي/y" farkının olması, Za'fî kelimesinin sehven Za'îfî olarak okunmasını ve yazılmış olmasını kolaylaştırmış olmalıdır. Nitekim, bazı şiir mecmualarında[92], Za'fî'nin iktibâs edilen şiirlerinin mahlas beytinde açık bir şekilde Za'fî yazılı olduğu halde, başlık olarak Za'îfî'nin yazılmış olmasını, yine Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Ef. no. 3088/2'de yer alan ve dîbâcesinde Za'fî'ye ait olduğu açık bir şekilde ifâde edilen Hurûfîliğe ilişkin risâlenin, Rumelili Za'îfî olarak bilinen Za'îfî Pîr Mehmed b. Evrenosoğlu adına kaydedilmiş olmasını, sehiv dışında başka bir şekilde izah etmek güçtür. Osmanlı edebî muhîtlerinde, yukarıda geçtiği üzere, Za'îfî mahlaslı şâirlerin sayıca çokluğu da, Za'fî'nin Za'îfî'ye dönüşmesini kolaylaştıran önemli bir âmil olarak tasavvur olunabilir. Zira Za'fî kelimesi dikkatsiz bir bakışla okunduğunda, zihnin ilkin daha evvel çokça duymuş olduğu Za'îfî'ye gitmiş olması olağandır.

Bu dönüşümün, Za'îfî'den Za'fî'ye olmak üzere bazan tersinden gerçekleştiği de vâki olmuştur. Mesela, Harun Tolasa'nın *Sehî, Latîfî, Aşık Çelebî Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyât Araştırma ve Eleştirisi* isimli çalışmasında[93], Aşık Çelebî'nin *Meşâ'iru'ş-Şua'arâ*'sında yer alan Karatovalı Za'îfî[94], Za'fî'ye dönüşmüştür. Burada iki ihtimâl söz konusudur: Ya Tolasa'nın yararlandığı nüshada Karatovalı Za'îfî, Za'fî şeklinde istinsâh edilmiş; ya da Za'îfî, Tolasa tarafından Za'fî şeklinde okunmuştur.

Görüldüğü gibi, Za'fî ve Za'îfî kelimeleri, birbirleriyle karıştırılmaya müsait bir karakter arz etmektedirler. Bu karakteri yüzünden de, XVI. yüzyılın adı geçen tezkirelerinde, şâir iki farklı mahlas ile tanıtılmış; bunun son dönem çalışmalarına da yansıması olmuş; bu yüzden de mesele bu güne kadar muğlak olarak kalmıştır. Biz şâirin gerek ilk dönem gerekse son dönem çalışmalarının hangilerinde Za'fî,

---

[92] Mil.Yz. A, no. 4213 vr. 114a; 4050, vr. 57a.

[93] Harun Tolasa, *Sehî, Latîfî, Aşık Çelebî Tezkirelerine Göre, 16.Yüzyılda Edebiyât Araştırma ve Eleştirisi*, Ege Ünv. Mat., İzmir 1983, s. 25, 105, 204, 213. Aynı eserin sonraki baskısında bazı yerlerde düzeltme yoluna gidilmiştir (Bkz. Akçağ Yay. Ankara 2002, s. 198, 207).

[94] Filiz Kılıç, a.g.e., C. II, s. 906.

hangilerinde ise Za'îfî olarak yer aldığını tesbît ederek, meseleyi açıklığa kavuşturduğumuzu düşünmekteyiz.

C. Doğumu ve Memleketi

Kaynaklarda Za'fî'nin hangi yılda doğduğuna ilişkin bilgi verilmemiş, sadece yaşadığı dönem ile ilgili yuvarlak ifâdeler kullanılmıştır. Tezkiresini 953/1546'da yazan Latîfî, Za'fî için "*…bu 'asr şu'arâsındandur…*"[95] ifâdesini; tezkiresini 994/1586'da yazan Hasan Çelebî, "*Sultân Süleymân Hân'uñ evâil-i saltanatında zâhir ve nümâyân olan şu'arâdandur…*"[96] ifâdesini; tezkiresini 1006/1598'de yazan Beyânî ise benzer bir şekilde "*Sultân Süleymân Hân'uñ evâil-i devrinde gelmişdür…*"[97] ifâdesini kullanmışlardır. Müstakîmzâde bir yerde Za'fî'nin Gülşenî Şeyhi olduğunu[98], bir başka yerde de Gülşenî Mısrî halîfesi olduğunu[99]; Esrâr Dede[100] ve Şeyh Gâlib[101], İbrâhîm-i Gülşenî'nin halifesi olduğunu; Gibb ise İbrâhîm-i Gülşenî'nin hizmetinde bulunan bir şâir olduğunu[102] ifâde etmişlerdir.

Bu bilgiler, Za'fî'nin yaşadığı dönemi belirlemeye ilişkin elimize iki önemli veri sunmaktadır. Birincisi onun Kânûnî'nin ilk dönemlerinde bilinen bir şâir olması, ikincisi de İbrâhîm-i Gülşenî'nin son dönemlerine yetişmiş olmasıdır.

Tarihî bilgilere bakıldığında Kanunî'nin, 927/1520'de tahta geçtiği ve 13 yıl sonra da (940/1533-1534) Za'fî'nin Mısır'da yaşayan şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî'nin öldüğü görülmektedir. Bu iki zaman dilimi arasındaki süreç Kânûnî'nin ilk dönemleri olduğu için, bu süreçte Za'fî'nin bilinen bir şâir olması ve şöhrete ulaşılabilecek asgarîü yaş sınırına ulaşmış bulunması gerekmektedir. Yine 940/1533-1534'te şeyhi ölen bir kişinin, üstelik bu kişinin o şeyhten hilâfet aldığı da göz önüne alınırsa, en azından ilk gençlik dönemini atlatmış olması gerektiği, hatta orta yaşlara

---

95 Canım, a.g.e., s. 365.

96 Kınalızâde, a.g.e., C. II, s. 577; Beyânî, a.g.e., s. 154.

97 Beyânî, a.y.

98 Müstakîmzâde, *Mecelletü'n-Nisâb*, s. 298.

99 Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye,* vr. 17b.

100 Esrar Dede, a.g.e., s. 314.

101 Esrar Dede, a.g.e., s. LI.

102 Gibb, a.g.e., C. II, s. 537.

vâsıl olduğu tasavvur olunmaktadır. Bütün bunlar Za'fî'nin, Kanunî'nin 927/1520'de tahta geçmesinden önceki bir dönemde doğduğunu göstermektedir.

Öte taraftan Za'fî Dîvânı'nda, bu değerlendirmeleri destekleyen ve tamamlayan son derece önemli bir dayanak noktası vardır ki o da, Za'fî'nin Yavuz Sultân Selîm için yazmış olduğu kasidesidir. Bu kasîdenin girizgâh beyti şöyledir:

Merkez-i ḳuṭb-ı ḫilâfet taḫt-ı baḫt-ı salṭanaṭ
Vâriṡ-i irṡ-i ḫilâfet ḥażret-i Sulṭân Selîm
(vr. 5b)

Bu beyitte hilâfete özellikle vurgu yapılmış olması, kasîdenin Yavuz Sultân Selim'in 923/1517'de Mısır'ı ilhâkı ve hilâfeti devralması üzerine yazılmış olabileceğini de akla getirmektedir. Ancak biz Za'fî'nin bu kasîdeyi, daha sonraki bir tarihte, en geç Yavuz Sultân Selîm'in saltanatının son yılı olan 927/1520'de yazmış olduğunu varsaysak bile, her halükarda Za'fî'nin doğumunu Yavuz'un tahta geçtiği 918/1512'den önce, yani II. Bayezid (1481-1512) döneminde aramak gerekecektir. Zira Za'fî'nin Yavuz'un tahta geçtiği 918/1512 yılında doğduğunu varsayacak olursak, kasîdeyi yazdığını varsaydığımız 927/1520 yılında sekiz yaşında olacaktır ki, bu yaşta kasîdeyi yazmış olması ihtimâl dışıdır. Bu itibarla Za'fî'nin doğumunu 1500'lü yılların başlarına kadar götürebiliriz. Zira bu takdirde, Yavuz Sultân Selim'e kasîde yazdığını varsaydığımız en geç tarih olan 927/1520'de yirmili yaşlarda olacaktır ki bu mantık dışı değildir.

Öte taraftan Za'fî'nin 974-977/1566-1570 yılları arasında vefat etmiş olması da bu yaklaşımın geçerliliğine bir halel getirmemektedir. Zira bu takdirde Za'fî 70 yaşlarında ölmüş olacaktır ki, bu normal bir yaş sınırıdır. *Dîvân*'ında şâirimizin yaşlandığını gösteren birçok beyit vardır (Bkz.Vefatı bahsi). Bu da, şâirin doğumunun 1500'lü yılların başında ya da öncesinde olduğu tezini teyit etmektedir.

Sonuç olarak Za'fî'nin doğum tarihi yıl olarak belli değilse de, onun 1500'lü yıllarda II. Bayezid döneminde doğmuş olduğuna muhakkak nazarı ile bakılabilir.

Za'fî'nin doğum yerine gelince, bununla ilgili olarak kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Ancak Za'fî'nin memleketi ile ilgili tesbît ettiğimiz bir takım bulgular var ki, bunları üç maddede özetledikten sonra kendi kanaatimizi belirteceğiz.

1. Görebildiğimiz kadarıyla Za'fî'nin memleketine ilişkin açık bir şekilde görüş bildiren tek kişi, onu Diyarbakırlı şâirlerden söz ettiği *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid* isimli eserine alarak Diyarbakırlı olarak gösteren Ali Emîrî'dir. Emîrî'ye göre Za'fî, Diyarbakırlı İbrâhîm-i Gülşenî'nin büyük oğludur[103]. Ancak şâirin ailesi bahsinde anlatılacağı üzere Za'fî, İbrâhîm-i Gülşenî ile kan bağı olmayan, sadece tasavvufî bir bağ ile kendisinden hilâfet alan bir şahsiyettir. Dolayısı ile Za'fî'nin Diyarbakır doğumlu olduğu yönündeki bu bilgi doğru değildir.

2. Za'fî'nin memleketine işaret eden bir başka kayıt da, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar Bölümü 338 demirbaş numarasında kayıtlı *Akâid Manzûmesi* adını taşıyan manzûmenin kataloğundaki *Kütahyalı Za'fî* kaydıdır. Ne var ki katalogda yer alan bu kayıt, manzûmede yer almamakta, manzûmenin mahlas beytinde sadece Za'fî mahlası yer almaktadır.

Katalogları hazırlayan uzmanın, ya sehven, ya da bu manzûmenin başka bir nüshasında veya başka bir kaynakta, Za'fî'nin Kütahyalı olduğu yönünde bir bilgiye ulaşmış olduğu için, kataloga böyle bir kayıt düşmüş olması muhtemeldir. Bu hususu aydınlatmak amacıyla, kataloğu hazırlayan uzmanı bizzat görme arzumuzu, Süleymaniye Kütüphanesi müdürü Nevzat Kaya Bey'e ilettiğimizde, katalogların 20-30 yıl öncesine ait olduğu ve katalogu hazırlayan uzmana ulaşmanın şu an mümkün olmayacağı cevabını aldığımız için, bu hususu teyit etmek imkânına kavuşamadık. Ancak, katalogu hazırlayan uzmanın, İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın, bu manzûmenin Kütahya halkı tarafından bilindiğini haber vermiş olmasından[104] hareketle, manzûmenin mahlas beytinde adı geçen Za'fî'yi Kütahyalı olarak göstermiş olması ihtimâl dahilindedir.

3. Za'fî Dîvânı'nda yer alan bazı şehir isimleri, şâirin memleketine ilişkin bize bir fikir vermektedir. *Dîvân'da* adları geçen şehirleri iki kategoride değerlendirmek mümkündür.

Birincisi Ege bölgesinde yer alan bazı şehirlerdir ki, bunlar aşağıdaki beyitte zikredilen Karesi (Balıkesir), Aydın ve Saruhan şehirleridir.

Zülfüñ Ḳaresi iline Aydın'a alnını

[103] Emîrî, *Esâmî*, vr. 31/a-b.
[104] İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, İst. 1932, s. 238.

Kûyını **Żaʿfî** mülket-i Ṣârḫân'a virmezem
(vr. 90b)

Ayrıca, Mevlevîlerle olan ilişkisi konusunda detaylıca işleneceği üzere, şâir, 957/1550'de vefat etmeden kısa bir süre önce Şâhidî, onun vefatından sonra da yerine geçen Şuhûdî ile birlikte bir süre Muğla'da bulunmuştur[105].

Bu şehirlerin birbirleri ile olan coğrafî yakınlıkları dikkat çekmektedir. Zira sırasıyla Balıkesir, Saruhan, Aydın ve Muğla, Ege bölgesinde dikey bir çizgi üzerinde kuzeyden güneye sıralanan şehirlerdir. Özellikle, günümüzde Manisa'nın bir ilçesi olan, ancak Osmanlı döneminde Aydın vilayetinin bir sancağı olan Saruhan[106]'ın aynı beyitte Aydın ile birlikte zikredilmesi; ayrıca şâirin yaşamının bir kısmını Muğla'da birlikte geçirdiği Dervîş Arşî'nin de Aydın'a bağlı olan Tire şehrinden olması[107]; Za'fî'nin Aydın memâliki ile olan bağının son derece kuvvetli olduğunu[108] göstermekle beraber, elimizde şâirin doğduğu yerin buralardan biri olduğuna dair bir kanıt yoktur. Ancak şâirin buralarda bir süre de olsa bulunduğu muhakkaktır.

Dîvân'da isimleri geçen şehirlerin ikinci kategorisi ise Rumeli'de yer alan Vardar Yenicesi, İştip, Metun (Methone)[109] ile Girit adasında İsfekiye sancağında bir kaza olan[110] Âbkır[111] şehirlerdir ki, *Dîvân*'da bu şehirlerle ilgili birer şehrengîz bulunmaktadır.

Daha ilk bakışta şâirin Rumeli ile kuvvetli bir irtibâtının olduğu bu kadar çok şehrengîz yazmış olmasından anlaşılmaktadır. Ancak şâirin Rumeli ile olan irtibâtı sadece bununla sınırlı değildir. Onda Rumelili şâirlerde görülen husûsiyetlerin hemen hepsine rastlanmaktadır. Aşağıda bu hususlara kısaca değinilecektir.

---

105 Esrar Dede, a.g.e., 314.

106 Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm*, C. IV, s. 2913.

107 Esrar Dede, a.g.e., s. 314.

108 Bunun bir nedeni, şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî'nin şeyhi Dede Ömer-i Rûşenî'nin Aydınlı olması (Bkz. Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, (Hz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz), Kitabevi, İst. 2006, C. III, s. 141) olarak tasavvur olunabilir.

109 Bu şehir Mora'daki Medun kasabasının kadîm ismi olduğu gibi, Selanik körfezinde de bu isimle kadîm bir kasaba bulunmaktadır. Bkz. Sâmi, a.g.e., C. VI, s. 4152.

110 Sâmi, a.g.e., C. I, s. 9.

111 Dîvân'da آب قیر şeklinde yazılan bu kelime, *Kâmûsu'l-A'lâm*'da آبقرون şeklinde yazılmıştır. Bkz. a.y.

1. Şâirin edebî kişiliği konusunda üzerinde durulacağı üzere, şehrengîz yazmak Rumelili şâirlerin başta gelen özelliklerinden olduğu için Za'fî'nin de Rumeli'deki birçok şehirle ilgili şehrengîzler yazmış olması, onun da Rumelili olabileceği ihtimâlini doğurmaktadır. Nitekim bir araştırmada[112], yazmış olduğu Vardar Yenicesi ile İştip şehrengîzlerinden hareketle şâirin Rumelili olduğu kanaatine varılmıştır.

2. Dil ve ifâde özellikleri bahsinde işleneceği üzere, Rumelili şâirlerin diğer bir ortak özelliği olan Rumeli'ye has söyleyiş tarzına Za'fî'de de rastlanmaktadır. Bu da Za'fî'nin Rumeli bölgesine aidiyeti ihtimâlini kuvvetlendirmektedir.

3. Bu ihtimâli daha da kuvvetlendiren diğer bir önemli husus, şâirin mensûbu olduğu Gülşeniyye tarîkatının o dönemde Rumeli'de yaygın bir tarîkat olmasıdır. Hayretî, Usûlî, İlâhî o dönemde İbrâhîm-i Gülşenî'ye intisâb etmiş olan şâirlerdendir[113]. Hayâlî, Kalenderî-Gülşenî bir çizgi takip etmiştir[114]. Dîvânından Za'fî'nin bu şâirlerin etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Bu konu Za'fî'nin etkilendiği ve etkilediği şâirler bahsinde detaylıca ele alınacağı için, burada daha fazla üzerinde durulmayacaktır. Za'fî'nin Rumelili olan bu Gülşenî şâirlerin etkisinde kalması, onun da Gülşenîliğe intisâb etmesine yol açmış olmalıdır.

4. Za'fî'nin kendileri ile irtibât halinde olduğu Gülşenî olmayan başka Rumelili şâirler de vardır. Örneğin Vardar Yenicesi doğumlu olan, Edirne ve Selânik civarlarında yaşamış olan[115] Mevlevî dervîşi Günâhî (ö. 1081/1670) ile birlikte bulunmuş, aralarında münâzara ve müşâaralar gerçekleşmiştir[116]. Yine denizcilik tabirlerini kullanarak yazmış olduğu meşhur gazeline tahmîs yazdığı Agehî de Yenice Vardarlı'dır. Ayrıca Za'fî, Rumeli'deki Serez şehrinden olan Hafız-ı Sirozî'nin bir matlaına da tesdis yazmıştır.

---

[112] Öztürk, a.g.t., s. 142.

[113] Öztürk, a.y.

[114] Mustafa Kara, "Balkanlarda Tasavvuf Edebiyâtı", *UÜİFD*, C. 10, S. 2, 2001, s. 6. Kaynaklarda Hayâlî Bey'in Gülşenîliği açık bir şekilde ifâde edilmese de, onun, Dîvân'ında İbrâhîm-i Gülşenî'den övgüyle söz etmiş olması, Gülşenîliğe olan ilgisini göstermektedir. Nitekim Dîvân'ında kendilerinden övgü ile söz ettiği bir takım şâirler var ki, bunlardan kendisiyle çağdaş olan sadece İbrâhîm-i Gülşenî'dir. Bkz. Cemâl Kurnaz, *Hayâlî Bey Dîvânı'nın Tahlîli*, MEB Yay. İst. 1996, s. 119-120.

[115] Filiz Kılıç, a.g.t., s. 367; Kınalızâde a.g.e., C. II, s. 823; İsen, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, AKM Yay, Ankara 1994, s. 265. Esrar Dede, a.g.e., s. 451.

[116] Esrar Dede, a.g.e., s. 315.

5. Za'fî'nin Rumelili olması ihtimâlini kuvvetlendiren bir başka gösterge de, onun yaşadığı dönem olan XVI. yüzyılda Rumeli'de yayılma alanı bulan ve müstakil bahislerinde ayrıca işlenecek olan Melâmetîlik, Kalenderîlik, Hurûfîlik, Ca'ferîlik gibi akım ve düşüncelerin izlerine Za'fî'de de rastlanmasıdır. Gülşeniyye tarîkatının başlangıç döneminde ilhâd ve zındıklıkla suçlanmasını da, bu akımların hâkim kültürü oluşturduğu Rumeli coğrafyasında gelişim göstermesine ve bunlara paralel olarak bu coğrafyada gelişim gösteren Gülşeniyye tarîkatının bu akımlardan etkilenmesine bağlamak gerekir. İşte Za'fî'nin de bu bölgede, bu akımların etkisinde kalan tipik bir Gülşenî dervişi/şeyhi olduğu anlaşılmaktadır.

6. Son olarak, Za'fî'nin dîvânını sunduğu Ferhad Bey'in zann-ı gâliple Bosna ve Bosna'daki İzvornik sancağında[117] görev yapan Ferhad Bey[118] olması da şâirin Rumeli ile olan bağının diğer bir yönüdür.

Buraya kadar anlattıklarımızdan Za'fî'nin Rumeli bölgesi ile kuvvetli bir bağının olduğu ortaya çıkmaktadır. Durum bu olunca, Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'arâ*'sında, Tab'î[119] ve Dânişî[120] maddelerinde geçen ve hem Rumelili hem de Gülşenî olarak tanıtılan Gelibolulu[121] Za'îfî dikkatimizi çekmektedir. Acaba burada bir istinsâh hatası olarak Za'fî, Za'îfî'ye dönüşmüş olamaz mı? Zira mahlastaki bir harf fazlalığı dışında bu kişinin bütün evsâfı şâirimize işâret etmektedir.

Ahdî, tezkiresinin Tab'î maddesinde, Tab'î'nin kendilerine nazîre yazdığı şairlerden söz ederken bunlardan birinin, "Gelibolı'dan olan Za'îfî Beg" olduğunu ifâde etmiş; Dânişî maddesinde ise bu kişinin diğer evsâfını da belirtmiştir. Ahdî, Dânişî'nin Mısır kadısı Arabzâde ile birlikte, Mısır'a gitmek üzere gemiye bindiklerini ve yolda gemilerinin battığını (yıl: 969/1562) anlatırken de şöyle bir olay nakletmiştir:

---

117 Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, C. II, s. 853.

118 Bu şahıs için bkz. Banarlı, a.g.e., C. I, s. 611; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklıklar ve Mülhidler*, TVYY, İst. 2003, s. 367.

119 Solmaz, a.g.e., s. 180.

120 Solmaz, a.g.e., s. 298.

121 Osmanlı döneminde Edirne vilâyetini oluşturan altı sancaktan biri olan Gelibolu (Bkz. Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, C. V, s. 3879), Rumeli olarak adlandırılan bölgenin içinde yer almaktadır. Zira Trakya ve Makedonya yani Edirne ve Selânik vilâyetleriyle Manastır ve Üsküp civarı Rumeli olarak adlandırıldığı gibi, Teselya ile Mora dışındaki Yunanistan toprakları da Rumeli olarak adlandırılmıştır (Bu tabir hakkında geniş bilgi için bkz. Sâmî, a.g.e., C. III, s. 2376).

"*Meşhûrdur ki, Arab-zâde-i mezkûr, Şeyh İbrâhîm tarîkına münkir olup Mısr'a giderken Gelibolı'da olan şeyhün mürîdlerinden Za'îfî'nün tekyesini harâb idüp dâniş-mendlerine dir imiş ki, Mısr'a vardukda Gülşenî'nün tekyesini ve dervîşlerin yir yüzinden ref' ü kal' itmek borcum olsun diyü kelimât itmiş…*"[122]

Görüldüğü gibi burada XVI. yüzyılda yaşayan, Rumelili ve İbrâhîm-i Gülşenî'nin mürîdi olan bir Za'îfî'den söz edilmektedir. Şu ana kadar tesbît edilmiş olan Za'îfî mahlaslı şairler içerisinde bu özellikleri bir arada taşıyan biri bulunmamaktadır. II. Murad'ın gazalarının nazmeden Gelibolulu Za'îfî, daha önce yaşadığı; Rumelili Za'îfî olarak bilinen Karatovalı Za'îfî (ö. 960/1552), İbrâhîm-i Gülşenî'nin müntesibi olmadığı ve Kastamonulu Za'îfî de Gelibolulu olmadığı için, yukarıda anlatılan Gelibolulu Za'îfî olamazlar. Za'fî-i Gülşenî ise, sözü edilen vasıfları tamamen taşımaktadır. O, hem yukarıda anlatılan olayın gerçekleştiği 969/1562 yılında hayâttadır, hem İbrâhîm-i Gülşenî'nin müntesibidir, hem de yukarıda dile getirdiğimiz pek çok karînenin gösterdiği gibi Rumelilidir. Şu halde XVI. yüzyılda Rumeli'de Gülşeniyye tarîkatı mensûbu olup, Za'îfî mahlasını taşıyan bir başka şair bilmediğimiz ve Za'fî-i Gülşenî pasajda anlatılan evsâfı taşıdığı için, burada kendisinden söz edilen, Za'fî-i Gülşenî'den başkası olmamalıdır. Ahdî Tezkiresi dâhil olmak üzere, kaynaklarda Za'fî'nin Za'îfî şeklinde de istinsâh edildiğini biliyor olmamız (Bkz. Mahlası bahsi) bu kanaate varmamızı daha da kolaylaştırmaktadır.

Kanaatimizce Şayet *Gülşen-i Şu'arâ*'da geçen Gelibolulu Za'îfî, Za'fî-i Gülşenî'den farklı bir şair olsaydı, Ahdî, onu müstakil bir maddede işlerdi. *Gülşen-i Şu'arâ*'da Za'fî maddesinin yanısıra bir de Za'îfî maddesinin yer almamış olması, başka bir madde altında kendisinden söz edilen Gelibolulu Za'îfî'nin ayrı bir kişi olmadığını göstermektedir.

Burada asıl problem, Ahdî'nin Za'fî maddesinde, onun Gelibolulu olduğunu söylememiş olmasıdır. Ahdî, Dânişî'nin, Mısır kadısı Arabzâde ile birlikte Mısır'a gitmek üzere yola çıkışını anlatması vesilesi ile, Arabzâde'nin Kâhire'ye vardığında

[122] Solmaz, a.g.e., s. 298.

oradaki Gülşeniyye tekyesini ortadana kaldırmayı taahhüd ettiğini ve yola çıkmadan önce de Gelibolu'daki Gülşeniyye tekyesini harâb ettiğini anlatırken, Za'îfî/Za'fî'nin Geliboluluğundan söz etmiştir. Yine Tab'î'nin ona nazîre yazdığını ifâde ederken "Gelibolıdan Za'îfî" ifâdesini kullanmıştır. Ahdî, her iki yerde de şâirimizi Gülşenî olarak değil, Gelibolulu olarak tavsîf etmiş olmaktadır.

Ayrıca ileride ilgili bahsinde üzerinde durulacağı üzere, XVI. yüzyılda gelişen denizcilik terimleri ile şiir yazma cereyânının merkezinin Gelibolu olarak ortaya çıkması ve Za'fî ile adı geçen Arabzâde de aralarında olmak üzere, bu akımın üç temsilcisinin Geliboluda bulunmaları, Za'fî'nin Gelibolulu olduğunu ortaya koyması açısından önemli bir kayıttır.

Za'fî'nin memleketi ile ilgili edindiğimiz bulguları değerlendirecek olursak, onun Diyarbakırlı olduğu yönündeki bulgu, Ali Emîrî'nin bu konudaki yanılgısından dolayı doğru değildir. Kütahyalı olduğuna dair kayıt, yazmış olduğu bir manzûmenin Kütahya halkınca bilinen bir manzûme olmasına binâen düşülen bir kayıt olarak görünmektedir. Za'fî'nin Ege bölgesi ile olan ilgisi, *Dîvân*'da bir beyitte, Balıkesir, Saruhan, Aydın'dan söz etmesi, ayrıca bir süre Muğla'da bulunmuş olmasından ibârettir. Rumeli ile olan bağı ise yukarıda işlendiği gibi çok güçlüdür. Hem buradan, yani onun Rumelili olması gerektiğinden, hem de onun Gülşenî olmasından hareketle, Ahdî'in *Gülşen-i Şu'arâ*'sında geçen ve Gülşeniyye tarîkatı mensûbu olan Gelibolulu Za'îfî'nin, aslında Za'fî-i Gülşenî olduğu, burada bir istinsâh hatasının olduğu; dolayısıyla onun memleketinin Gelibolu olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Bu kanaata varırken, XVI. yüzyılda hem Gelibolulu hem de Gülşenî olan başka bir şairin bilinmeyişi ve Za'fî de aralarında olmak üzere denizcilik terimleri ile şiir yazanların merkezinin Gelibolu olması da etkili olmuştur.

D. Ailesi

Klasik dönem Türk Edebiyâtı kaynakları, Za'fî'nin çoluk çocuğu, babası ve atalarına ilişkin kayda değer bir bilgi vermezler. Sadece Ahdî, onun hûb-nijâd/temiz soylu bir şâir olduğunu ifâde eder[123]. Za'fî Dîvânı'nda yer alan aşağıdaki beyit de, onun Türkmen bir aileye mensup olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar:

[123] Solmaz, a.g.e., 399.

Özin müşk-i Ḫotan teşbîh ider zülfiñe luṭf ile
Anı maʿẕûr ṭut cânâ ki Türkmân'dur ʿayân söyler
(vr. 63b)

Za'fî'nin babası ile ilgili olarak, doğrudan bilgi veren yegane kaynak, Ali Emîrî'nin *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid*'idir. Emîrî'ye göre, Za'fî, Diyarbakırlı İbrâhîm-i Gülşenî'nin büyük oğludur. Emîrî, Za'fî'nin adının Muhammed olduğunu ve babası İbrâhîm-i Gülşenî'nin mürşidi Dede Ömer-i Rûşenî'ye ulaşarak dua ve teveccühüne mazhar olduğunu ve bu şekilde *vâridât-ı kudsiyye*'ye vasıl olduğunu ifâde etmektedir[124]. Bu bilgiler açık bir şekilde Za'fî'nin "Doğumu ve Memleketi" bahsinde ortaya koyduğumuz bilgilerle çelişmektedir. Üstelik bu bilgiler, daha sonra yazılan pek çok kaynakta aynen iktibâs edilmiş ve Za'fî hakkında bilinenler bu bilgilerden öteye geçmemiştir[125]. Bu açıdan konuyu vuzûha kavuşturmak daha da önem arz etmektedir.

Konuyu vuzuha kavuşturmanın ilk merhalesi, hiç şüphesiz İbrâhîm-i Gülşenî'nin kaç çocuk sahibi olduğunu tesbît etmektir. Ali Emîrî'nin de *Meşâhîr-i Şu'arâ-i Âmid* isimli diğer bir eserinde ifâde ettiği gibi[126], İbrâhîm-i Gülşenî'nin, büyüğü Seyyid Muhammed ve küçüğü Ahmed-i Hayâlî olmak üzere, iki oğlu vardır. Muhyî-i Gülşenî tarafından yazılan ve İbrâhîm-i Gülşenî'nin hayâtı ile ilgili en geniş ve en muteber kitap olan *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*'de de bu iki oğlundan söz edilmektedir. Bunlardan Ahmed-i Hayâlî'den 76 yerde[127], Derviş Muhammed'den ise sadece aşağıda alıntısını yaptığımız pasajda bahsedilmektedir. İlginç olanı burada Dervîş Muhammed hakkında verilen bilgilerin, Emîrî'nin Za'fî hakkında verdiği bilgilerle tamamen örtüşmesidir.

"*Nakl olur ki Şeyh İbrahîm Hazretleri büyük oğlu Dervîş Muhammed'e sipariş eder ki, zuhr vaktinde iki sini helva ile bir a'lâ seccâde getürüp Dede*

---

[124] Emîrî, *Esâmî*, vr. 31/a-b.

[125] Tuman, a.g.e., C. II, s. 569; *TYDK*, C. I, s. 113; "Za'fî", *TDEA*, C. VIII, s. 634.; İbrahim Olgun, "Nesîmî Üzerine Notlar", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı (Belleten)*, 1971, s. 198; Beysanoğlu, a.g.e., C. I, s. 84-86.; Osman F. Sertkaya, "Osmanlı Şâirlerinin Çağatayca Şiirleri II", Edebiyât Fak. Mat., İst. 1971, s. 13; Öztürk, a.g.t., s. 141. Yine bu bilgiye dayanılarak İBBK Osman Ergin Yaz., No. 947/2, vr.35-b-36a'da yer alan Za'fî'ye ait bir manzûmenin müellifi, katalog kaydında "Za'fî b. İbrâhîm-i Gülşenî " olarak gösterilmiştir.

[126] Ali Emîrî, *Meşâhîr-i Şu'arâ-i Âmid*, Millet Kütp., Ali Emîrî Tarih, no. 750, vr. 14a.

[127] Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*, (Haz. Tahsin Yazıcı), TTK Yay., Ankara 1982, (İndeks), s. 550.

hazretlerinin[128] *hâk-ı pâyı üzre döşeye. Dede Hazretleri mecliste kelimât eder iken buyurmuş ki, bu Tebrîz'de muhabbet da'vâsın eder çok, amma bir sâdık yok ki gelüp tekyemizi mübârek eyleye. Henüz sözünü tamâm etmeden şeyhin oğlu Dervîş Muhammed helvâ ve seccâde ile gelüp mübârek olsun deyü duâ temennâ eder. Huzzâr cümle ta'accüb ederler.*" [129]

Emîrî'nin, Za'fî'yi İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu Muhammed olarak tasavvur ettiği ve onunla ilgili bilgileri bu pasajdan çıkardığı açık bir şekilde anlaşılmış bulunmaktadır. Bu durumda Za'fî'nin Dervîş Muhammed ile bir ilgisinin olmadığını ve ikisinin farklı kişiler olduğunu ortaya koymamız ve bunun için de ait oldukları dönemleri tesbît etmemiz gerekmektedir.

Za'fî'nin XVI. yüzyılda yaşadığı ve 974-978/1566-1570 yılları arasında öldüğü çalışmamızda ortaya konmuştur. *Menâkıb*'da hayâtı hakkında detaylı bilgi bulunmayan Dervîş Muhammed'in doğum ve ölüm tarihlerini de, bazı çıkarsamalardan hareketle belirlemeye çalışacak ve her ikisinin dönemlerini mukayese etme imkanına kavuşmuş olacağız.

İbrâhîm-i Gülşenî'nin en iyi ihtimâlle 838-840/1434-37 yılları arasında doğduğunu[130] ve tahsîl amacı ile on beş yaşında Tebriz'e gittiğini[131] göz önüne alırsak, onun Tebriz'e varışı 855/1451 yılına denk gelir. İbrâhîm-i Gülşenî'nin evlenmesi ve büyük oğlu Muhammed'in doğumu bu tarihten sonra olmalıdır. Zira tahsil amacı ile 15 yaşında Diyarbakır'dan yola çıkan İbrâhîm-i Gülşenî'nin bekar olarak seferine çıkmış olması, hem yola çıkış amacı, hem de yaşı itibarıyla daha mantıklıdır.

Öte taraftan İbrâhîm-i Gülşenî'nin küçük oğlu Ahmed-i Hayâlî 892/1486 yılında iki yaşında iken[132], büyük oğlu Muhammed'in babasının emânetlerini Dede Ömer-i Rûşenî'ye teslim edecek yaşta olması, onun Ahmed-i Hayâlî'nin doğduğu yıl olan 890/1484'ten önce doğmuş olmasını gerektirir. Buna göre İbrâhîm-i Gülşenî'nin büyük oğlu Muhammed'in doğumunu 855/1452'den sonra ve 890/1484'ten öncesine

[128] Dede Hazretleri'nden maksat, İbrâhîm-i Gülşenî'nin şeyhi Dede Ömer-i Rûşenî (ö. 1487)'dir.
[129] Muhyî, a.g.e., s. 169.
[130] Tahsin Yazıcı, *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*'ye yazdığı önsöz, s. IX.
[131] Muhyî, a.g.e., s. 24.
[132] Muhyî, a.g.e., s. 169.

denk gelen bir zaman diliminde aramak gerekir. Gerçekten de İbrâhîm-i Gülşenî'nin Tebrîz'e vardığı 855/1452 yılından bir süre sonra evlendiğini ve bir süre sonra Derviş Muhammed'in doğduğunu (tahmînen 860-865 arası) düşündüğümüzde, Dede Ömer-i Rûşenî ile görüştüğü 892/1486 yılında Derviş Muhammed, tahmînen 27-32 yaşlarında olacaktır ki, bu yaşlarda Derviş Muhammed'in Dede Ömer-i Rûşenî ile muhatap olması mantık dışı değildir.

Derviş Muhammed'in doğduğu zaman dilimini tahminen belirledikten sonra şimdi de onun ölüm tarihini belirlememiz gerekmektedir. Muhyî'nin, *Menâkıb*'da Ahmed-i Hayâlî'den 76 yerde bahsetmiş olmasına karşılık, sadece bir yerde (yukarıda alıntıladığımız pasaj) Derviş Muhammed'den bahsetmiş olması[133] Derviş Muhammed'in Dede Ömer-i Rûşenî'ye vâsıl olduğu 892/1486 yılından kısa bir süre sonra ölmüş olabileceğini akla getirmektedir. Şayet Dervîş Muhammed erken dönemde ölmemiş olsa, hiç şüphesiz *Menâkıb*'da kendisinden daha fazla söz edilmesi beklenirdi.

İbrâhîm-i Gülşenî'nin aşağıda anlatılacak olan hayât hikayesinin hiçbir safhasında büyük oğlu Muhammed'in yer almamış olması, bu ihtimâli kuvvetlendirmektedir. Örneğin İbrâhim-i Gülşenî 907/1501-1502'de Tebriz'den Diyarbakır'a[134] ve oradan da Kudüs üzerinden Mısır'a giderken[135], yine 934-935/1528-1529 yılları arasında Mısır'dan Kânûnî'nin daveti ile İstanbul'a gelirken[136] Ahmed-i Hayâlî'den söz edilmesine karşılık, Derviş Muhammed'den hiç söz edilmemektedir. Yine Kahire'de bulunan Gülşenî dergâhındaki aile mezarlığında İbrâhîm-i Gülşenî, Ahmed-i Hayâlî ve Ahmed-i Hayalî'nin oğlu Ali Safvetî medfûn iken, Derviş Muhammed onların yanında yer almamaktadır[137]. Tüm bunlar, Derviş Muhammed'in, İbrâhîm-i Gülşenî'nin Tebriz'den göç etmesinden önce (907/1501-1502), genç yaşlarda orada ölmüş olmasını düşünmemizi sağlamaktadır.

Netice itibarıyla, 974-978/1566-1570 yılları arasında ölmüş olan Za'fî'nin, kendisinden 70 küsur yıl önce ölmüş olan İbrâhim-i Gülşenî'nin büyük oğlu Derviş

---

[133] Muhyî, a.g.e., (İndeks) s. 550.

[134] Muhyî, a.g.e., s. 259-260; Ali Emîrî, *Tezkire-i Şu'arâ-i Âmid*, Matba'a-i Amidî, İst. 1328., s. 298.

[135] Muhyî, a.g.e., s. 310.; Emîrî, a.g.e., s. 298.

[136] Muhyî, a.g.e., s. 399.; Emîrî, a.g.e., s. 299.

[137] Şemlelîzâde Ahmed Gülşenî, *Şîve-i Tarîkat-ı Gülşeniyye*, (Yay.Tahsin Yazıcı), TTKY Yay., Ankara 1982, .534.

Muhammed ile karıştırıldığı, Za'fî'nin onunla hiçbir ilgisinin olmadığı ve Ali Emîrî'nin Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu olduğu ve memleketinin Diyarbakır olduğu yönünde verdiği bilgide bir yanılgı söz konusu olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada, Ali Emîrî'yi böyle bir yanılgıya sevk eden âmiller üzerinde de durmamız gerekir. Birincisi, şayet Dervîş Muhammed ve Za'fî'nin özellikle ölüm tarihleri biliniyor olsa ve kaynaklarda bununla ilgili bir bilgi olsaydı, Ali Emîrî böyle bir yanılgıya düşmezdi. Dolayısıyla ölüm tarihleri hakkındaki bu bilinmezlik Emîrî'yi bu yanılgıya sevk eden birinci âmildir.

İkinci bir âmilin de Za'fî Dîvânı'nın bizâtihî kendisi olduğunu düşünüyoruz. Ali Emîrî'nin kurmuş olduğu Millet Kütüphanesi'nde yer alan ve Millet Kütüphanesinin emekli müdürü M. Serhan Tayşi'nin tesbîtine göre, Emîrî tarafından istinsâh edilen Za'fî Dîvânı'nın bulabildiğimiz tek nüshasının son beytinde, Rûşenî ve Gülşenî'nin isimlerinin birlikte yer alıyor olması, Emîrî'ye, Dervîş Muhammed'in Dede Ömer-i Rûşenî'ye vâsıl olduğunu anlatan menkıbeyi ve Dîvân'ın da Dervîş Muhammed'e ait olması gerektiğini çağrıştırmış olmalıdr. Söz konusu beyit şudur:

İktisâbum nûr-ı Aḥmed'dendür ey **Żaʿfî** benüm
Kim odur çeşm-i çerâġ-ı Rûşenî vü Gülşenî
(vr. 139b)

Za'fî'nin babası ile ilgili olarak, eserler kısmında bahsedeceğimiz üzere, Avusturya kraliyet ailesi Türkçe yazmalar katalogunda müellifi, Za'fî İbn Gülenci (?) (ابن كلنجى) olan *Mecmaʿu'l-Mekâsıd* isminde bir risâle yer almaktadır[138] ki, Za'fî Dîvânı ve söz konusu risâlenin baş tarafları arasındaki benzerlikten hareketle, risâlenin Za'fî'ye ait olduğunu düşündüğümüz için, bu kayda itibâr ederek, Za'fî'nin babasının adının ya da nispetinin *Gülenci* olduğu sonucuna varmaktayız.

Za'fî'nin çocuklarının olup olmadığına gelince, "etfâl-ı cihân"dan bahsettiği biri Türkçe, biri de Farsça ve her biri diğer birinin tercümesi niteliğinde olan aşağıdaki iki beytinde, etfâl-ı cihânı hiç düşünmediğini, vurgulu bir şekilde ifâde etmesi, onun bekar olduğu kanaatini bizde uyandırmaktadır:

[138] *Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zü Wien*, Gustav Flügel, Wien, 1865, s. 495.

ندارم میل أطفال جهان در خاطرم هرگز   مرید شیخ عشقم ضعفیا من پیرمیخواهم[139]

(135b)

Żaʿ fî eṭfâl-ı cihâna ebedî baḳmaz idüm
Ḥaḳ ʿ inâyet idüben himmet-i pîrân gelse
(vr. 111a)

Gerçekten de, aşağıdaki beytinde ifâde ettiği gibi, seyâhati kendisine bir meslek olarak seçen ve bu yönü Ahdî tarafından özellikle vurgulanan[140] şâir için bekar bir hayât tarzı daha uygun görünmektedir.

Seyâḥat ṣanʿ atını pîşe ḳıldum
Ser-â-ser gezmegi endîşe ḳıldum
(vr. 46b)

Müstakil bahsinde işleneceği üzere, şâirin Kalenderîlik ile olan bağı da, bu kanaati kuvvetlendirmektedir. Bilindiği gibi Kalenderîler bekar bir hayât sürerek sürekli seyâhat eden bir zümre olarak tanınmaktadırlar[141]. Dolayısıyla şâirin Kalenderîlikle olan ilgisini düşündüğümüzde, onun yukarıda değindiğimiz seyyah yönünü daha iyi anladığımız gibi, niçin bekar olabileceğini de daha iyi anlıyoruz.

Rûh-ı revânı, sînesindeki cânı, kaşı kemanı, servi boylu tâze civânının öldüğünü, Yakub'un Yusuf için duyduğu üzüntü kadar kendisinin de üzüntü duymasının normal olduğunu; cân ve cihânın gözüne külhan olarak göründüğünü ifâde ettiği 339 nolu gazelde, genç yaşta ölen birisinden söz edildiği için, bunun Za'fî'nin çocuklarından biri olabileceği ihtimâl dahilinde olsa da, elimizde bunu isbât edecek bir kanıt yoktur.

E. Öğrenimi

Kaynaklarda, Za'fî'nin nerede ve kimin yanında öğrenim gördüğü ile ilgili olarak herhangi bir bilgi yer almamakla birlikte, yine de onun ilmî düzeyi hakkında bize fikir verecek ifâdelere rastlanabilmektedir. Ahdî, Za'fî'nin dânişmendlik tarîkından ferâgat ettiğini ve seyâhat tarîkı ile seyr ü sülûk yolunu seçtiğini ifâde

---

139 Dünya çocuklarına meyletmeyi asla hatırımda tutmam. Aşk şeyhinin mürîdiyim. Ey Za'fî! Ben bir pîr istiyorum.

140 Solmaz, a.g.e., s. 399.

141 Bkz. Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, TTK, Ankara 1999, s. 165, 168.

ederken[142], Latîfî onun marifetli kişilerden olduğunu söylemekte[143], Muhyî-i Gülşenî ise ondan "Molla Za'fî" diye söz ederek[144], ona ilmî bir paye vermektedir.

Ahdî'nin ifâde ettiği dânişmendlik tarîkından ferâgat etmiş olması üzerinde durmak gerekir. Dânişmendlik, öğretimde en yüksek safha ve statülerdendir[145]. Fuat Köprülü, dânişmendleri, "zâhir ehli fakîhler ve ulemâ-yı rüsûm", yani medreseyi bitiren maaşlı alimler olarak nitelemektedir[146]. Bazan da dânişmend tabirinin, dersten mezun olsun veya olmasın, ulemâ kıyâfetinde olan herkese teşmil edildiği olur[147]. Her halükarda dânişmend ilim ehli olan kimsedir. Ancak biz şiirine yansıyan ilim ve genel kültüründen hareketle, Za'fî'nin kıyâfeten dânişmend olduğu ihtimâlini devre dışı bırakıyoruz. Başta Türkçe ve Farsça olmak üzere, Arapça ve Çağatayca'ya da hâkim bir dîvân şâiri olması, yazmış olduğu eserler, Za'fî'nin medrese eğitiminden geçmiş, eğitimli ve entelektüel düzeyi yüksek bir şahsiyet olduğunu gösteren önemli kanıtlardır. *Dîvân*'da (vr. 7b) Seyyid Şerîf Cürcânî'nin ilmî kariyerinin yüksekliğine işaret etmesi, Zemahşerî'nin *Keşşâf* isimli tefsîr kitâbından söz etmesi (vr. 112a), Hurûfîliğe ilişkin risâlesinde (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., 3088/2, vr. 23b.) Şeyh-i Ekber Muhyiddîn İbn Arabî'den iktibâsta bulunmuş olması da, şâirin ilmî yönü için bir fikir vermektedir. Za'fî'den çok daha önce yaşayan bu şahsiyetler, şâirin içinde gözlerini açtığı entelektüel ortamı hazırlayan etkin ilim adamlarındandırlar. Dolayısı ile Za'fî'nin bunlardan etkilenmesi kaçınılmazdır. Ancak bu etkilenmenin, şiirsel formdan ziyade fikir bazında gerçekleştiğini de söylemek gerekir[148].

---

[142] Solmaz, a.g.e., s. 399.

[143] Canım, a.g.e., s. 365.

[144] Bkz. Koç, a.g.m, , I/7, s. 238. Muhyî-i Gülşenî'nin yaptığı Reşehât çevirisinin tek nüsha halinde olan ve *Zencîr-i Zeheb* olarak isimlendirilen giriş kısmının aslı ve çevrimyazısı, yazar tarafından burada sunulmuştur.

[145] Pakalın, a.g.e., C. I, s. 393.

[146] M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyâtında İlk Mutasavvıflar*, Akçağ, Ankara 2003, s. 290.

[147] Pakalın, a.g.e., C. I, s. 393.

[148] Bu kişilerden Muhyiddîn İbn Arabî'nin Osmanlı şâirleri üzerindeki etkisi, bu etkilenmenin niçin ve nasıl gerçekleştiği ile ilgili olarak bkz. Mahmut Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, İnsan Yay., İst. 2005., s. 49-68. Böylece Za'fî de Şeyh-i Ekber'den etkilenen şâirlerden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz isim vermeden Şeyh-i Ekber'in başta vahdet-i vücût olmak üzere fikirlerini terennüm eden Za'fî'de bu etki sıklıkla görülür.

Netice olarak Ahdî'nin ifâdelerinden, Za'fî'nin medrese eğitiminden geçtiğini, bir süre de ilim tedrîsâtı ile uğraştığını, ancak daha sonra bir meslek olarak bu ilim tedrîsâtından ferâgat ettiğini anlıyoruz. Latîfî'nin onu ma'rifetli kişilerden sayması, Muhyî-i Gülşenî gibi velûd bir yazarın ondan "Molla" diye söz etmesi ve kendisinin önemli ilim adamlarına referanslarda bulunması da, onun bilfiil tedrîsât içerisinde yer almamış olsa bile, bilkuvve ilim ehli bir insan olduğunu gösterir.

F. Tasavvufî Yönü

Za'fî mutasavvıf bir şâirdir. Ahdî, onun dervîş huylu bir şâir olduğunu, seyr ü sülûk yoluna girdiğini, erbâb-ı irfânın hizmetine meyilli bir kişi olduğunu, tasavvuf yolunun gereklerini yerine getirip ehl-i tarîk içinde kâmil olduğunu, şiirlerinin baştan sona tasavvuf ile müzeyyen ve bütün sözlerinin tevhîde uygun olduğunu ifâde etmektedir[149].

Süleymaniye Ktp. Aşir Ef. 458 demirbaş numarasında kayıtlı bir şiir mecmuasında, Za'fî'ye ait bir gazelin baş tarafında yer alan "Mevlânâ Za'fî" ifâdesi[150] de, bize Za'fî'nin ehl-i tarîk bir şahıs olarak bilindiğini göstermektedir. Zira "Mevlânâ" ifâdesi, bazı büyük ulemâ ve meşâyıha verilen bir ünvândır[151]. Bu mecmuada şiirleri alıntılanan şâirlerden bazılarının, Hayâlî Bey, Bâkî, Mevlânâ Emrî, Molla Necâtî, Zâtî, Şem'î, Dervîş Hayretî, Hâletî, Molla Nesîmî, Sultân Süleyman, Ahmed Paşa ifâdelerinde görüldüğü gibi, "bey", "molla", "mevlânâ", "paşa" gibi farklı ünvanlarla nitelendirilmiş olmaları da, tasavvufta bulunduğu makâmı göstermek amacına matuf olarak, Za'fî'nin "mevlânâ" ile nitelendirildiğini göstermektedir. Bir başka şiir mecmuasında, Za'fî'nin iktibâs edilen gazelinin baş tarafına, "*Gazel-i Za'fî Efendî Kuddise Sırruh*"[152] şeklinde yer alan ifâde, Za'fî'nin ta'zîm edilen bir şahsiyet olarak itibâr gördüğünü belirtmesi açısından önemlidir. Zira "*Kuddise Sırruh*" ifâdesi, ölmüş tasavvuf büyükleri ve Allah dostları için kullanılan bir tabirdir[153].

---

[149] Solmaz, a.g.e., s. 399.
[150] Süleymaniye Ktp., Aşir Ef., no. 458, vr.33.
[151] Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 1432.
[152] *Mecmua*, Mil.Yz. A, no. 3479, vr.20b.
[153] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri &Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İst. 2004, s. 378.

Za'fî'nin tasavvufa ilişkin görüşleri, *Za'fî Dîvân'ında Din ve Tasavvuf* bölümünde detaylıca ele alınacağı için, bu konuyu oraya bırakıp, burada şâirin tarîkatı, şeyhi ve tasavvufî çevresi ele alınacaktır.

1. Tarîkatı

Za'fî'nin tasavvufî yönünü tesbît ettikten sonra şimdi de onun tarîkatının tesbîtine geçebiliriz. Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin kurduğu Gülşeniyye tarîkatının mensubu olduğu, gerek kaynakların verdiği bilgilerden, gerekse dîvânında yer alan ifâdelerinden anlaşılmaktadır

XVI. asırda yazılan ve Za'fî'ye yer veren tezkirelerde, onun Gülşenîliğinden söz edilmez. Sadece Ahdî, Za'fî'nin dânişmendlikten ferâgat edip seyr ü sülûk yolunu seçtiğini ifâde eder[154], ancak onun hangi tarîkatla irtibâtlı olduğu hakkında bilgi vermez. Tesbît edebildiğimiz kadarıyla Za'fî'nin Gülşenîliğinden ilk olarak söz eden, *Mecelletü'n-Nisâb* isimli eserinde onun Gülşenî şeyhi olduğunu[155], *Risâle-i Tâciyye* isimli eserinde de onun Gülşenî Mısrî halîfesi olduğunu[156] söyleyen Müstakîmzâde'dir. Daha sonra Esrâr Dede[157] ve Şeyh Gâlib[158], onun İbrâhîm-i Gülşenî'nin hulefâsından olduğunu açık bir şekilde ifâde etmişlerdir. Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî ile olan irtibâtına değinen diğer bir kişi de Gibb'dir. Ancak Gibb'in verdiği bilgi, Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin hizmetinde bulunan bir şâir olduğu[159] şeklindedir.

Bizzat Za'fî, Hurûfîliğe ilişkin olarak yazmış olduğu bir risâlede, risâlenin te'lîf sebebini izâh ederken, Gülşeniyye tarîkatı ile olan irtibâtını açık bir şekilde ifâde etmiştir ki ilgili pasajı aşağıya naklediyoruz:

"*Emmâ baʿd, bâʿiṣ-i inşâ-i evrâḳ-ı meʿânî, ve sebeb-i imlâ-i esrâr-ı Rabbânî oldur ki, ḫâk-pây-i ehl-i maʿnâ ve çâker-i ibn-i Gülşenî, Zaʿfî-i üftâde vü derd-mend-i dil-dâde, bir dem ki ʿunfuvân-ı civânî ve vüsʿat-ı evḳât-ı zindegânî idi,*

---

[154] Solmaz, a.g.e., s. 399.

[155] Müstakîmzâde, *Mecelletü'n-Nisâb*, s. 298.

[156] Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye,* vr. 17b.

[157] Esrar Dede, a.g.e., s. 314.

[158] Esrar Dede, a.g.e., s. LI.

[159] Gibb, a.g.e., C. II, s. 537.

âsitâne-i mezbûrda hidmetkâr olup, rûy-ı gird-âlûdı cenâb-ı celâlet-meʾâba mâlîde ḳılmaġla iftiḫâr iderdüm."[160]

Görüldüğü gibi, şâir burada kendisinden "İbn Gülşenî'nin çâkeri" olarak söz etmiş ve Gülşeniyye Âsitânesi'nin hizmetkârı olduğunu ifâde etmiştir. Kendisinden "İbn Gülşenî" olarak söz ettiği İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu ve postnişîni Ahmed-i Hayâlî'dir. Bu ifâdelerden Za'fî'nin bu eserini Ahmed-i Hayâlî döneminde yazdığı ortaya çıkmaktadır.

Ahdî Tezkiresi'nde kendisinden Gelibolulu Za'îfî olarak bahsedilen ve İbrâhîm-i Gülşenî'nin mürîdi olup, Gelibolu'da bir tekye sahibi olduğu ifâde edilen kişinin Za'fî-i Gülşenî olması gerektiği şeklindeki kanaatimizi, daha önce Za'fî'nin "Doğumu ve Memleketi" bahsinde belirtmiştik. Za'fî'nin Gelibolu'da adına nisbet edilen bir Gülşenî Tekke'si sâhibi olduğunu ifâde etmenin yanında, başka bilgiler de içeren metin şudur:

"*Meşhûrdur ki, Arab-zâde-i mezkûr, Şeyh İbrâhîm tarîkına münkir olup Mısr'a giderken Gelibolı'da olan şeyhün mürîdlerinden Za'îfî'nün tekyesini harâb idüp dâniş-mendlerine dir imiş ki, Mısr'a vardukda Gülşenî'nün tekyesini ve dervîşlerin yir yüzinden ref' ü kal' itmek borcum olsun diyü kelimât itmiş…*"[161]

Metinden anlaşıldığına göre bu olayın yaşandığı 969/1562 yılında Gelibolu'da Za'fî'nin başında bulunduğu bir Gülşenî Tekkesi bulunmaktadır. Mısır Kadısı olan Arabzâde, Mısır'a gitmek üzere yola çıkmadan önce bu tekkeyi harâb etmiş ve Kâhire'ye vardığında oradaki Gülşeniyye Âsitânesi'ni de harâb etmeyi taahhüüd etmiştir. Metnin devamında ise, Ahmed-i Gülşenî'nin vaaz esnâsında iken remz ile bu sözü işittiği ve cemaata "ey müselmânlar üzerimize bir kara bulut gelmektedir. Himmet eylen ki bâd-ı âh-ı fakr ile ol ebr def' ola." şeklinde hitâb ettiği ve cemâatin de bu şekilde dua ettiği; netîce olarak da Arabzâde'nin yola çıktıktan sonra, gemisinin batması sonucu öldüğü ifâde edilmiştir[162].

---

[160] Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, no.3088/2, vr.19a-b.

[161] Solmaz, a.g.e., s. 298.

[162] Solmaz, a.g.e., s. 298-299.

Dolayısıyla Za'fî, memleketi Gelibolu'da ne zaman kurulduğu tesbît edilemeyen bir Gülşenî tekkesi kurmuş bu tekke adına nisbet edilerek anılmıştır. Ancak biz kaynakalarda böyle bir tekkeden bahsedildiğine şâhit olmadık[163]. Günümüzde de Gelibolulardan öğrendiğimize göre bu ismi taşıyan bir tekke bulunmamaktadır.

Za'fî'nin Gülşeniyye tarîkatının mensûbu olduğunun en büyük şahidi *Dîvân*'ıdır. Çünkü şâir, burada kendisi hakkında ilk elden bilgi vermektedir. Aşağıdaki beyitlerde o, Gülşeniyye Âsitânesi'nin dervişi ve abdâlı olduğunu açık bir şekilde ifâde etmektedir[164]:

Âsitân-ı Gülşenî dervîşi olduñ͜ cânile
Ḥaḳ ḳabûl eyler muḳarrer **Żaʿfi**yâ daʿvâtuñı
(vr. 117a)

Ḫalḳ-ı ʿâlemden tevellâ vü teberrâ eyleyüp
Âsitân-ı Gülşenî'nüñ baş açıḳ abdâlıyuz
(vr. 70b)

Şâirin, şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî ve kendisinden sonraki postnişîni Ahmed-i Hayâlî dönemlerinde uzun yıllar kaldığı Kahire'deki Gülşeniyye Âsitânesi[165], *Dîvân*'da yer alan Gülşeniyye tarîkatının önemli bir unsurudur. *Dîvân*'da toplam dokuz yerde Gülşenîyye Âsitânesi'nden söz edilmiştir. *Dîvân*'daki murabbaların ilkinin nakarâtı "*Âsitân-ı ehl-i Hak'dur hân-kâh-ı Gülşenî*" şeklindedir. Bu murabbaın üçüncü bendinde Gülşeniyye Âsitânesi'nde yapılan zikir ortamı, coşkulu bir şekilde ifâde edilmektedir:

Her gice ẕikr ü semâʿ vü ẕevḳ u şevḳ-ı ʿâşıḳân
Zühreye dem-sâz olur çarḫa çıḳar âh u fiġân
Dir bunı bâm-ı felekde çaġrışup Kerrûbiyân
Âsitân-ı ehl-i Ḥaḳ'dur ḫân-ḳâh-ı Gülşenî
(vr. 21a)

---

163 Gelibolu hakkında bkz. Fevzi Kurtoğlu, *Gelibolu ve Yöresi Tarihi*, İst. 1938; Feridun Emecen, "Gelibolu", *DİA*, İst. 1996, C. XIV, s. 1-6.

164 Ayrıca bkz. (vr. 21a, 27b, 70b, 77b).

165 Mutasavvıf şâirlerin hemen hepsinin şiirlerinde dergâh motifine rastlanır. Şâirler büyük ölçüde buralarda gördükleri ma'nevî eğitimin neticesinde kendilerinde hasıl olan bir hâlin tesiriyle şiirlerini yazmaya başladıklarından onlar için bu mekanların çok özel bir yeri vardır (Bkz. M. Erol Kılıç, a.g.e., s. 85).

Devamla şâir, Gülşeniyye Âsitânesi'nin pîrinden feyiz aldığını ve Gülşeniyye dergâhının ehl-i Hak dergâhı olduğunu, akıl sâhibi olanların bunu anlaması gerektiği yönündeki inancını dile getirmektedir. Ona göre dünyada rahat yüzü görmek isteyenlerin, "pîr-i mugân" diye ifâde ettiği şeyhinin âsitânesine gitmeleri gerekmektedir:

Ḥamdü li'llâh **Żaʿfi**yâ feyż irdi fażl-ı pîrden
Kîmyâ bulup ferâġat eyledüm iksîrden
Başda ʿaḳluñ var ise fehm eyle bu taḳrîrden
Âsitân-ı ehl-i Ḥaḳ'dur ḫân-ḳâh-ı Gülşenî
(vr. 21a)

Aşağıdaki beyitlerde de, şâir Gülşeniyye Âsitânesi'nin seg-bânı ve çâkeri olduğunu ifâde ederek, bu âsitânenin, kendi nezdinde ne kadar yüksek bir değere sahip olduğunu dile getirmiştir:

Âsitânında kemîne çâkerüz **Żaʿfî** bu gün
Server ü serdârdur ṣâḥib-livâdur şeyḫimüz
(vr. 70b)

Baña bu ʿizzet ü rifʿat iki ʿâlemde yeter
Âsitânuñda olam pâdişehüm seg-bânuñ (vr. 77b)
Ḥalḳa-veş dut gûşuñı her laḥẓa ey dil ber-der ol
Âsitân-ı Gülşenî'de ḫâkdan sen kemter ol
(vr. 21a)

Tarîkat silsilesinde yer alan pîrlerin isimlerini zikrettiği bir gazel (vr. 56b-57a), Gülşenîliğin temel ilkeleri niteliğinde olup, burada şâir Gülşenîlerin prensiplerine yer vermiştir. Bunlar, ezelden dîvâne olmak, aşk meyinden mestâne olmak (beyit 1), Allah'ı göz ile görüyormuş gibi O'na secde etmek, vücûdu (varlığı) bir bilmek (beyit 2), kendi birlerinin bin ile bir olması, kimsenin sözlerini anlamaması (beyit 3), cana başa kalmamak, Bir'in dışında hiçbir şeyi bilmemek, kimseye münkir olmamak (beyit 4), ben ve biz demeyi terk etmek (beyit 5), yollarının gizli olması, sağ ve sollarının bir olması (beyit 6), aşk ehlinin iyileri olmaları, sözlerinin eri olmaları (beyit 7) gibi bazı prensiplerdir.

Şâir Gülşenîliğin diğer bir prensibini de "*Meyhâneci başının/tarîkat pîrinin kapısından âşıklar kovulmaz. Bu dergâhta albay, binbaşı ya da kapıcı olmak yoktur.*" anlamına gelen aşağıdaki Farsça beyitte ifâde etmiştir.

عاشقانرا رد نباشد از در پیر مغان　　　شحنه و سوهنگ و بو ّابي درين درگاه نيست

(vr. 132a)

Netice olarak gerek kaynakların, gerekse *Dîvân*'ının delâletiyle, Za'fî'nin tarîkatının Gülşeniyye tarîkatı olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır. O açıdan bu tarîkat hakkında kısaca da olsa bilgi vermek yerinde olacaktır.

Gülşeniyye tarîkatı, Kâhire'de İbrâhîm-i Gülşenî'nin 931/1525'te[166] kurduğu tekke ile temelleri atılan ve İslâm dünyasının en çok yayılma alanına sahip olan Halvetiyye'nin en önemli kolu sayılan bir tarîkattır. Tarîkat, İbrâhîm-i Gülşenî'nin Akkoyunlular dönemindeki devlet adamlığı deneyiminin de katkısıyla kazandığı teşkilatçı kişiliği sayesinde, kısa sürede geniş halk kitlelerine ulaşmıştır. Tarîkat asıl gelişimini, İbrâhîm-i Gülşenî'den sonra postnişîn olan oğlu Ahmed-i Hayâlî döneminde yakalamıştır. Nitekim onun döneminde, Kahîre'nin yanı sıra, İstanbul, İskenderiye, Mekke, Haleb, Urfa, Diyarbakır, Edirne, Şam ve Antalya'da Gülşeniyye tarîkatına bağlı âsitâneler açılmıştır. Ahmed-i Hayâlî'den sonra ise oğlu Ali Safvetî, ondan sonra da oğlu Seyyid Hasan postnişîn olmuşlardır. İbrâhîm-i Gülşenî'den sonra tarîkatın en çok bilinen şahsiyeti, pîr-i sânî olarak nitelendirilen Edirneli Sezâyî-i Gülşenî'dir[167].

Za'fî, ilk kuruluş döneminde bu önemli tarîkatın pîri İbrâhîm-i Gülşenî'ye intisâp etmiş bir şâirdir.

2. Mürşidi İbrahîm-i Gülşenî

Za'fî'nin mürşidi olan İbrâhîm-i Gülşenî'nin hayât hikayesi pek çok eserde zaten yeterince işlendiği için[168], burada onun hayâtı ile ilgili çok kısa bir özet verildikten sonra, Za'fî Dîvânı'nda kendisi hakkında söylenenler ortaya konmaya çalışılacaktır.

---

[166] Bu tarihin farklı rivayetleri için bkz. Konur, a.g.e., s. 129.

[167] Gülşeniyye tarîkatı hakkında detay için bkz. Muhyî, *Menâkıb*; Şemlelîzâde, Şîve; La'lî Mehmed Fenâî, *Terceme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Gülşenî*; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, C. III, s. 151-188; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarîkatlar*, İFAV Yay., İst. 1994, s. 393-39; .Mustafa Kara, "Gülşeniyye", *DİA*, C. XIV, s. 256-259; Konur, a.g.e., s. 153-174.

[168] Bkz. Muhyî, a.g.e.; Vassâf, a.g.e, C. III, s. 151-188; Sâlih, *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*, Bulak 1262, s. 80-97; Hocazâde Ahmed Hilmi, *İbrâhîm-i Gülşenî* , İst.1322, s. 4-8; Konur, a.g.e., s. 87-146.

İbrâhîm-i Gülşenî'nin doğduğu yerin Diyarbakır ya da Berda olduğu şeklinde iki farklı rivâyet olmasına karşın, tercih edilen görüş doğum yerinin Diyarbakır olduğudur. Doğum tarihi tartışmalı olan İbrâhîm-i Gülşenî'nin büyük bir ihtimâlle 838-840/1434-1437 yılları arasında bir tarihte doğduğu düşünülmektedir[169]. İbrâhîm-i Gülşenî 15 yaşında, tahsil için Diyarbakır'dan Maveraünnehir'e giderken uğradığı Tebriz'de, Uzun Hasan'ın kazaskeri Molla Hasan tarafından orada kalmaya ikna edilmiş, orada medrese öğreniminden geçmiş ve molla olarak tanınmıştır. Tebriz'de iken Halvetiyye tarîkatının ikinci pîri Seyyid Yahya-yı Şirvânî'nin halifelerinden Dede Ömer-i Rûşenî'ye intisâb etmiş ve ondan hilâfet almıştır. 907/1501-1502 yılında önce İbrâhîm-i Gülşenî, sonra da oğlu Ahmed-i Hayâlî Tebriz'den göç etmişler, ikisi Hasankeyf'te buluştuktan sonra Diyarbakır'a gelmişlerdir. Bu sırada Ahmed-i Hayâlî 17 yaşındadır. İbrâhîm-i Gülşenî buradan Kahire'ye giderken, oğlu Ahmed-i Hayâlî ise 7 yıl Diyarbakır'da kaldıktan sonra Kâhire'ye gitmiştir. İbrâhîm-i Gülşenî Kâhire'ye gittikten sonra, orada bir dergâh açmış ve irşâd faaliyetine devam etmiştir. Kânûnî'ye şikayet edilmesi üzerine, oğlu Ahmed-i Hayâlî ile birlikte, Kanunî'nin davetiyle İstanbul'a (934-935/1528-1529 yılları arası) gelmiş, bir sene sonra yine Mısır'a dönmüşlerdir. İbrâhîm-i Gülşenî 940/1533-1534'te ölmüştür[170].

Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'ye intisâbının, Yavuz Sultân Selim'in Kahire'yi ilhâk etmesi (923/1517) ile ilgisi kurulabilir. Za'fî'nin, Yavuz Sultân Selim'in Mısır'ı fethi ve hilâfeti devr alması üzerine yazmış olduğu kasîdesinden (vr. 5b) hareketle, onun da bu seferde bulunmuş olabileceği bir ihtimâl olarak akla gelmektedir. Kâhire'nin ilhâkından sonra Yavuz Sultân Selim'in sipâhîlerinden ve ileri gelen askerlerinden pek çok kimsenin orada bulunan İbrâhîm-i Gülşenî'ye mürîd oldukları[171] bilinmektedir. Şu halde Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'ye intisâbının bu olaydan sonra gerçekleşmiş olması mümkündür. Bu takdirde, Za'fî'nin 1500'lü yıllarda doğduğunu varsaydığımız için, Mısır'a gidişi ve İbrâhîm-i Gülşenî'ye intisâbı, yirmili yaşlarına tekâbül edecektir. Yine bu durumda Za'fî'nin, 940/1533-

[169] Bkz. Konur, a.g.e., s. 105.

[170] Bkz. Muhyî, a.g.e.; Vassâf, a.g.e, C. III, s. 151-188; Sâlih, a.g.e., s. 80-97.; Hocazâde Ahmed Hilmi, a.g.e., s. 4-8; Konur, a.g.e., s. 87-146.; Emîrî, *Tezkire*, s. 299.; Emîrî, *Esâmî*, vr. 43/b; Nihat Azamat, "İbrâhîm-i Gülşenî", *DİA*, İst., 2000, C. XXI, s. 301-304.

[171] Bkz. Konur, a.g.e., s. 123.

1534’te vefat eden İbrâhîm-i Gülşenî ile tahmînen on altı yıllık bir birlikteliğinden söz edilebilecektir.

Ancak *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî’*de İbrâhîm-i Gülşenî ve etrafındakilerden detaylıca bahseden Muhyî’nin, Za’fî’den hiç bahsetmemesinden anlıyoruz ki, şayet Za’fî on altı yıl gibi uzun bir süre İbrâhîm-i Gülşenî ile birlikte bulunmuş olsaydı, Muhyî’nin kendisinden bahsetmesi kaçınılmaz olacaktı. Bu da onun Kahire’nin ilhâkının hemen akabinde İbrâhîm-i Gülşenî’ye intisâb etmesinin düşük bir ihtimâl olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Yavuz Sultân Selim’in Kahire’yi ilhâk etmesinin, Za’fî’nin Mısır’a gitmesinin şartlarını hazırladığı rahatlıkla söylenebilir. Nitekim XVI. yüzyılda İbrâhîm-i Gülşenî’ye intisâb eden birçok şâir, Kâhire’nin ilhâkından sonra Kahire’ye gitmişlerdir[172].

İbrâhîm-i Gülşenî 940/1533-1534’te öldüğü için, Za’fî’nin bu tarihten önce Mısır’a gittiği muhakkaktır. Za’fî’nin doğumunun da 906/1500’lü yıllara tekâbül ettiği göz önüne alındığında, onun şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî’nin öldüğü 940/1533-1534 yılında 33-34 yaşlarında olduğu ortaya çıkar. Bu verilere göre Za’fî’nin 940/1533-1534’ten önce gençlik yıllarında Mısır’a gidip İbrâhîm-i Gülşenî’ye intisâb ettiği anlaşılmaktadır.

Dîvân’da İbrâhîm-i Gülşenî ile ilgili zengin bir malzeme bulunmaktadır. Şâir şeyhinin ismini açık bir şekilde zikretmiştir. Örneğin “*Bize Gülşenîler dirler*” redifli bir koşmada (vr. 56b-57a) şâir, şeyhinden “Şeyh İbrâhîm”, bir murabbaın (vr. 28a-b) nakarâtında da “*İbrâhîm Efendim*” diye söz etmiştir.

Şeyẖ İbrâhîm’dür pîrümüz
Biñ ile birdür birümüz
Kimse añlamaz sözümüz
Bize Gülşenîler dirler
(vr. 56b)

Ey gülşen-i dil nârveni serv-i revânum
Ḳurbân olayım tîriñe ebrû-yı kemânum
Cân mülketine server ü sulṭân-ı cihânum
İbrâhim efendüm yüzi gül ġonce-dehânum
(vr. 28a)

---

172 Bkz. Ali Öztürk, a.g.m., s. 232-245.

Ayrıca, şairin şeyhine karşı olan duygularını ifâde ettiği diğer bir gazel de (vr. 84b) “İbrâhîm” rediflidir. Şâir, bu gazelin birinci beytinde, şeyhini “yâr-ı cân” ve “şûh-ı zamân” olarak tavsif etmiş; şeyhi ile olan ayrılığından dolayı menzilinin ateş ile dolduğundan ve bu yüzden yaşlandığından söz ettikten sonra, makta beytinde şeyhine olan samîmi bağlılığını dile getirmiştir ki bu beyit şöyledir:

Żâʿ fi ḳul oldı saña cânıyla
Kişver-i dilde ḫânum İbrâhîm
(vr. 84b)

Aşağıdaki Farsça beyitte de “*Adın Halîl’in adının ikizi olduğu için, senin dostluğun herkesinkinden daha fazladır.*” diyen şâir, Halîl ile Hz. İbrâhîm’i kastederek, şeyhinin hem O’nunla adaş, hem de O’nun gibi Allah dostu olduğuna işaret etmiştir.

زآنروكه نام تو بخليلستتوأمان   تسليم خلّت تو بيرون شد ز هركسي
(vr. 137a)

Şeyhinden doğrudan Halil olarak söz ettiği diğer bir beytinde de şâir, şeyhinin güzelliğinin kendisini hasta ettiğini ifâde etmiştir.

Dostlar ölsem n’ola künc-i belâ içre ʿalîl
Kim beni bî-çâre ḳıldı n’eyleyem ḥüsn-i Ḫalîl
(vr. 82a)

Şâir, Farsça dîvânçede iki yerde olmak üzere, toplam yirmi yedi yerde Gülşenî kelimesini kullanmış ve bunların dokuzunda şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî’yi kastetmiştir. Bu yerlerin üçünde de, onun yanı sıra, İbrâhîm-i Gülşenî’nin şeyhi Dede Ömer-i Rûşenî’ye de yer vermiştir. (vr. 57a, 64a, 122b) Gülşenî kelimesinin geçtiği diğer on sekiz yerde ise, Gülşeniyye tarîkatı kastedilmiştir.

Şâir, ayrıca yedisi Farsça dîvânçede olmak üzere, dîvânının toplam on yedi yerinde şeyhinden *pîr* olarak söz etmiştir. Pîr ve Gülşenî’yi bir arada zikrettiği aşağıdaki beyitten, pîr ile şeyhini kastettiği açıkça anlaşılmaktadır:

Mâ-sivâdan geçmişem **Żaʿfî** olup teslîm-i pîr
Gülşenî’ye bendeyem ammâ ki şâh-ı ʿâlemüm

(vr. 139b)

Şâir, *Dîvân*'da iki yerde şeyhinden "Hazret-i Monla" diye söz etmiştir. Bunlardan birinde (vr. 72a) şeyhinin hânkâhını "pîr-i aşkın dergâhı" olarak nitelendiren şâirin, diğerinden (vr. 110b) de şeyhinin karşısında heyecanlandığı, ona büyük bir muhabbetle bağlı olduğu anlaşılmaktadır.

Żaʿfiyâ dergâh-ı pîr-i ʿaşḳ istersen eger
Ġâfil olma ḫân-ḳâh-ı Ḥażret-i Monla imiş
(vr. 72a)

Żaʿfiyâ çıñlar ḳulaġum depreşür aʿżâlarum
Ġâlibâ irşâda geldi Ḥażret-i Monlâ yine
(vr. 110b)

Şâir, *Dîvân*'da bir yerde de şeyhinden "Şâh-ı velâyet" (vr. 69b), olarak söz etmiştir. Burada şâir, Şâh-ı velâyete bende olmasını, pâk bir itikâd ile Allah'ın fazlına nâil olmasına bağlamıştır.

Fażl-ı Ḫudâ'ya ireli pâk iʿtiḳâd ile
Biz boynı baġlu bende-i Şâh-ı velâyetüz
(vr. 69b)

Bilindiği gibi İbrâhîm-i Gülşenî, Mevlânâ'nın Mesnevî'sine nazîre olarak kırk bin beyitlik *Ma'nevî*'yi yazmıştır[173]. Şâir, kıyâmet gününde herkesle dost olmak istemediğini, *Ma'nevî*'nin sahibi ile birlikte olmak istediğini ifâde ettiği aşağıdaki beytinde, bu esere de işaret etmiştir.

Dimezüm maḥrem eyle her denîye
Muṣâḥib eyle ṣâḥib *Maʿnevî*'ye*
(vr. 4a)

Şâir bazı gazellerde bütünüyle şeyhini anlatmış, hayran kalmış bir vaziyette evsâfını terennüm etmiştir. Örneğin *şeyhümüz* redifli bir gazelde (vr. 70b) şâir şeyhini *Reh-nümâ-yı sâlik-i râh-ı hüdâ*, *Pîşvâ-yı tâlib-i nûr-ı Hudâ* (beyit 1), *Peyrev-i şîr-i Hudâ*, *ma'den-i sıdk u safâ*, *müctebâ*, *mürtekâ*, *muktedâ* (beyit 2) *Ehl-i diller arasında müntehâ* (beyit 3), *Vâsıl-ı Hak*, *mest-i müstağrak*, *Pîr-i kâmil*, *zübde-i ehlü'l-henâ* (beyit 4), *server ü serdâr* ve *sâhib-livâ* (beyit 5) gibi vasıflarla övmüş,

173 Vassâf, a.g.e., C. III, s.161. Eser ve eserin yazma nüshaları hakkında bilgi için bkz. Konur, a.g.e., s. 180-181.

ayrıca onun dışındaki müntehîlerin onun mübtedâsından bile haber veremeyeceklerini, (beyit 3) onun içinde bulunduğu hâlleri insan aklının idrâk edemeyeceğini (beyit 4) ifâde etmiştir.

"*Kişi pîrinden cüdâ düşmek ne müşkil kârdur*" nakarâtlı murabbada (vr. 21b) da, pîrinden ayrı kaldığı ve bu ayrılıktan dolayı çektiği sıkıntıları anlatmıştır. Bu şiirin beşinci bendinden de, "*zât-ı pâkı ekmel-i ahrâr*" ve içirdiği irşâd şerbetini hasta gönle ilaç olarak nitelendirdiği (bend 1) pîrinin dergâhını terk ettiği, ancak pişman olduğu anlaşılmaktadır. Elbette bu terkedişi, müntesibi olduğu tarîkatı terk etme olarak değil, tarîkatın şeyhi ve âsitânından ayrı kalma olarak anlamak gerekir. Şâir, pîrin yakınında olmayı ve gözetiminde bulunmayı o derece önemsemektedir ki, onun nazarında, ondan ayrı kalmak tevbeyi gerektiren bir davranıştır:

Żaʿfiyâ bilmem neden düşdi baña bedrâylıḳ
Terk idüp dergâh-ı pîri eyledüm hercâylıḳ
Tevbe olsun itmeyem şimdengirü ḫodrâylıḳ
Kişi pîrinden cüdâ düşmek ne müşkil kârdur
(vr. 21b)

Şair, *"Yandı tâlibler meded devletlü sultânum meded"* nakarâtlı murabbada (vr. 22a), şeyhini, velâyet mülküne hükmeden hân, ölü cisme rûh olan Îsâ nefesli, güzelliğinin nuru şimşek çakan aydınlık ay (bend 1) şeklinde nitelendirerek, Gülşenî tâlib/dervîşlerinin çektikleri aşk ızdırabını anlatmıştır.

"İbrâhim efendüm yüzi gül gonce-dehânum" nakarâtlı murabada (vr. 28a) da şair, şeyhinin dudağını goncaya, yüzünü de güle benzeterek, onun güzelliğini bütün murabba boyunca anlatmıştır. Murabbaın üçüncü bendinde şeyhini güzel kokulu sümbüle ve yeni yetişen güle benzeterek, onun güzellerin baş tâcı olduğunu ve güzellikte Yusuf Peygamber'e yetiştiğini ifâde etmiştir:

Bir sünbül-i ḫoş-bû gül-i nev-reste güzelsin
Ser-defter-i ḫûbân diseler daḫı maḥalsin
Ḥüsn ile şehâ Yûsuf-ı Mısrî'yi bulasın
İbrâhim efendüm yüzi gül ġonce-dehânum
(vr. 28a)

Yine şeyhinin güzelliği ile ilgili olarak, ismini zikrettiği bir beyti (vr. 82a) müteakiben şâir, mübâlağa sanatına başvurarak, dünya etrafında yer alan dokuz

gezegenin, yer yüzünü dolaşmaları hâlinde, şeyhinin yüzü gibi güzel bir yüze rastlayamayacaklarını ifâde etmiştir:

Nüh felek seyr eyleyüp rûy-ı zemîni geşt iden
Görmedi bir aña beñzer ṣûret ü vech-i cemîl
(vr. 82a)

"Efendüm pâdişâhum gözlerüm nûrı Memi Şâh'um" nakarâtılı muraba (vr. 27a-b) ile, *"Gözlerüm nûrı güneş yüzli Memi Şâh'um benüm"* nakarâtlı murabbada (vr. 28a) yer alan Memi Şâh, şeyhi olmalıdır. Zira son murabbaın aşağıdaki bendinde, şeyhinin âsitânını dergâh olarak benimsediğini ifâde etmiştir:

Bir güzel begsüñ melâḥat taḫtına şâhum benüm
Âsitânuñdur cihânda ʿâli dergâhum benüm
Az idüp mihr ü vefâyı almaġıl âhum benüm
Gözlerüm nûrı güneş yüzli Memi Şâh'um benüm
(vr. 27b)

Şâirin, *"Her ne itdiyse bana ol şâh-ı hûbân eyledi"* (vr.30b), *"Himmet it devletlü sultânum zuhûr eyyâmıdur"* (vr. 22b), *"Aşık-ı şûrîde güm Mecnûn-ı nâ-şâdun benüm"* (vr. 28b), *"Cânumun dinlencesi sen gönlümün eğlencesi"* (vr. 30a) ve *"Ne asl efendisin seni sen hîç bilür misin"* (vr. 29b) nakarâtlı murabbalar ile *"sultânum"* redifli gazellerde (vr. 88a-b) şeyhine hitap ettiği anlaşılmaktadır.

Şâire göre, "nasıl" ve "niye" sorularından vazgeçerek pîre teslîm olmak ve onu sevmek gerekir. Zira pîrinin âsitânına teslîm olması, gönlünden vâridât eksik olmamasını sağlamaktadır. Bu da şeyhinin feyz ve ata sahibi, hasta gönlün ilacı olmasından kaynaklanmaktadır. O, nefsin kayıtlarından kurtulmuş kâmil bir zât-ı pâktır. Onun irşâd şerbeti hasta gönlün ilacıdır. Şâir bu yüzden şeyhinin feyzini ümid etmektedir:

Pîre teslîm it özin çûn u çerâdan vaz gelüp
Ehl-i ʿaşḳ içre faḳîh olmaz cevâbıyla suʾâl
(vr. 82b)

Teslîm ü rıżâñ ile ṭolu içüm [ü] ṭaşum
Mihrüñdür olan sînedeki cânum efendi
(vr. 113b)

Âsitân-ı pîre teslîm olalıdan **Żaʿfi**yâ
Ḥamdü li'llâh kim degil eksik göñülden vâridât
(vr. 53a)

Ey feyż u ʿaṭâ ṣâḥibi sulṭânum efendi
Bu ḫaste dilüñ derdine dermânum efendi
(vr. 113b)

Miʿmâr-ı keremle dem-i feyżuñ meded eyle
Vîrân ḳoma dil mülkini hey ḫânum efendi
(vr. 113b)

ʿAnâda ḳaldı dil-i nâ-tüvân meded bekler
Cenâb-ı şâhdan ol bî-kese ʿinâyet yoḳ
(vr. 77a)

Ol velî kim ẕât-ı pâkı ekmel-i aḥrârdur
Şerbet-i irşâdı tîmâr-ı dil-i bîmârdur
(vr. 21b)

Za'fî, şeyhinin katında en alçak hizmetçi olmayı cihan sultânlığına tercih etmektedir. Şeyhin âsitânında seg-bân olmak şâir için her iki âlemde bir izzet ve rif'at vesîlesidir. Şâir bu hususu birçok beytinde dile getirmiştir:

Mâ-sivâdan geçmişem **Żaʿfî** olup teslîm-i pîr
Gülşenî'ye bendeyem ammâ ki şâh-ı ʿâlemüm
(vr. 139b)

Cihân sulṭânlıġın terk eyledi **Żaʿfî** benüm şâhum
Murâdı bu ki ṭapuñda ġulâm-ı kemterîn olsun
(vr. 101b)

İki ʿâlemde sulṭân oladan ben bildügüm **Żaʿfî**
Cenâb-ı Gülşenî'de ḫâk-i râh olup ḥaḳâret yeg
(vr. 79b)

Baña bu ʿizzet ü rifʿat iki ʿâlemde yeter
Âsitânuñda olam pâdişehüm seg-bânuñ
(vr. 77b)

بنده شو ضعفي بجان در آستان گلشني   عاشقا نرا اين بود از هر دو عالم ملتمس[174]
(vr.134b)

[174] "Ey Za'fî! Gülşenî âsitânına gönülden bende ol. Âşıkların her iki âlemde kazanacakları budur."

Osmanlılarda, sarayda av köpeği muhâfızına sekbân dendiğini ve av, muhârebenin bir mukaddimesi sayıldığından, ava tatbîkan verilen bu ismin bir şeref ve meziyyet olarak addedildiğini göz önüne aldığımızda[175], şâirin kendisini şeyhine çok yakın hissettiği ve bununla da şeref duyduğu şeklinde bir çıkarsamada bulunmak da mümkündür.

Şâir Gülşenî âsitânının dervîşi olduğu için, Allah'ın mutlaka dualarını kabul edeceğine inanmaktadır.

Âsitân-ı Gülşenî dervîşi olduñ cânla
Ḥaḳ ḳabûl eyler muḳarrar **Żaʿfi**yâ daʿvâtuñı
(vr. 117a)

Bilindiği gibi hicrî 940'ta (m.1533-1534) vefât eden İbrâhîm-i Gülşenî'nin vefatına birçok tarih düşürülmüştür ki bunların en meşhuru, "*Zamanın kutbu İbrâhîm öldü.*" anlamına gelen مات قطب الزمان ابرهيم *"Mâte kutbu'z-zamân İbrâhîm*" ibâresiyle düşürülen tarihtir[176]. Za'fî' de روح پاكنه رحمت اولوبدر "*Rûh-ı pâkine rahmet olupdur*" mısrasıyla şeyhi Gülşenî'nin vefâtı için tarih düşüren şâirlerden birisi olmuştur. Söz konusu tarih manzûmesi aşağıdadır.

Delinüp tîr-i firḳat ile ciger
Dil ü câna cerâḥat olupdur

Yaʿni faḫru'l-mülûka mevt irişüp
Menzili ḳurb-ı ḥażret olupdur

Aña şâhid dudar bu târîḫi
Rûḥ-ı pâkine raḥmet olupdur

(روح پاكنه رحمت اولوبدر)
(vr. 123a)

---

175 Pakalın, a.g.e., C. III, s. 146.

176 Mehmed Zıllioğlu Evliya Çelebî, *Seyâhatnâme*, Devlet Basımevi, İst. 1938, C. X, s. 245; Bursalı Mehmed Tahir, a.g.e., C. I, s. 19.

3. Halîfeliği

Müstakîmzâde'nin bir yerde Za'fî'nin Gülşenî şeyhi[177], bir yerde de Gülşenî Mısrî halîfesi olduğunu[178] söylediği, Esrâr Dede[179] ve Şeyh Gâlib[180]'in ise, onun İbrâhîm-i Gülşenî'nin halifelerinden olduğunu açık bir şekilde ifâde ettikleri hususu daha önceden geçmişti. Bu bilgilerden Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'den hilâfet aldığı açıkça anlaşılmaktadır.

XVIII. yüzyılın önemli simaları olan Müstakîmzâde (ö. 1202/1788) Esrâr Dede (ö. 1211/1796) ve Şeyh Gâlib (ö. 1214/1799)'in Za'fî'nin Gülşenî şeyhi olduğunu ifâde etmeleri, onun vefatından iki asır sonrasında bile Gülşenî şeyhi olarak bilindiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu hususlar, Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfesi olduğunu isbatlaması açısından aslında yeterli delillerdir. Ancak işin ilginç tarafı Gülşeniyye tarîkatı ile ilgili literatürde, İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfeleri arasında Za'fî'nin ismine yer verilmemiş olmasıdır.

Bir vesîleyle geçtiği gibi, İbrâhîm-i Gülşenî hakkında bilgi veren kaynakların en önemlisi ve en genişi olan[181] Muhyî-i Gülşenî (1015/1606)'nin *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*'sinde Za'fî'nin ismine yer verilmesi beklenirdi. *Menâkıb* incelendiğinde İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfesi olarak nitelendirilen 10'dan fazla kişiye rastlanmakta[182], ne var ki bu halîfeler arasında Za'fî'nin adına yer verilmediği görülmektedir.

Kuşkusuz *Menâkıb*'da Za'fî'nin mahlası ile değil de, ismiyle (Ali) yer almış olma ihtimâlini de göz önünde bulundurmak gerekir. Ancak *Menâkıb*'da Ali olarak geçen kişilerden birinin, Za'fî olduğuna dair herhangi bir karîne de bulunmamaktadır.

Muhyî'den sonra İbrâhîm-i Gülşenî'nin hayât hikayesini yazanlar, çoğunlukla *Menâkıb*'ı özetleyerek bu işi yaptıkları için, buralarda da Za'fî ismine rastlanmamaktadır. La'lî Mehmed Fenâî, Gülşenî'nin kırk sâhib-i icâzesi ve dört

---

[177] Müstakîmzâde, *Mecelletü'n-Nisâb*, s. 298.
[178] Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye,* vr. 17b.
[179] Esrar Dede, a.g.e., s. 314.
[180] Esrar Dede, a.g.e., s. LI.
[181] Vassâf, a.g.e., C. III, s. 151; Konur, a.g.e., s. 88.
[182] Muhyî, a.g.e., s. 88, 109, 220-222, 297-298, 281, 301, 309, 367, 386-387, 408, 422, 446, 469.

halîfesi olduğunu söylemekte, ancak halîfelerin isimlerini verdiği halde, sâhib-i icâzet vasfını taşıyanların isimlerine yer vermemektedir[183]. *Sefîne-i Evliyâ*'da, İbrâhîm-i Gülşenî ile ilgili bölümü, Muhyî-i Gülşenî'nin *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*'sinden özetlediğini söyleyen[184] Hüseyin Vassâf, İbrâhîm-i Gülşenî'nin sâhib-i icâzet 40 tane halîfesinin olduğunu ancak bunlardan dört tanesinin ön plana çıktığını söylemektedir[185].

İbrâhîm-i Gülşenî'nin hayâtını Muhyî'nin *Menâkıb*'ından özetleyerek verdiğini söyleyen diğer bir kişi de *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır* müellifi Sâlih'tir[186]. Hocazâde Ahmed Hilmi de *İbrâhîm-i Gülşenî* isimli eserinin ilgili bölümünde aynı yola başvurmuştur[187]. Son dönemlerde İbrâhîm-i Gülşenî ya da tarîkatı hakkında yapılmış olan araştırmalarda da Za'fî'ye, İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfeleri arasında yer verilmemiştir[188]. Bu eserlerin tümünde, İbrâhîm-i Gülşenî'nin halifeleri olarak Şeyh Hasan Zarîfî, Şeyh Sâdık Ali, Şeyh Aşık Musa ve İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu Ahmed-i Hayâlî'nin isimlerine yer verilmiştir. Netice olarak bu eserlerde verilen bilgiler, Muhyî'nin verdiği bilgilerin özeti mahiyetinde olduğu için, doğal olarak buralarda da Za'fî yer almamıştır.

Şâirden Za'fî ya da sehven Za'îfî olarak bahseden tezkirecilerin Muhyî ile çağdaş olmalarından anlaşılmaktadır ki, şayet Muhyî'nin *Menâkıb*'ında şâirden bahsedilmiş olsaydı, şüphesiz ki mahlası ile bahsedilmiş olması daha mantıklı olurdu. Zira Za'fî olarak şöhrete kavuşan şâirin, şöhrete kavuştuğu adla anılması icab etmektedir. Bundan da şâirin *Menâkıb*'da yer almadığı anlaşılmaktadır. Muhyî'nin Kâşifî'den yaptığı *Reşehât* çevirisinin girişinde, şâirden Molla Za'fî olarak bahsetmesi[189] de, Muhyî'nin şâiri Za'fî olarak bildiğini, dolayısıyla *Menâkıb*'da da şâirden Za'fî olarak bahsetmesi gerektiğini göstermesi açısından önemli bir kayıttır.

Hiç kuşku yok ki, Za'fî gibi önemli bir şâirin ve XVIII. yüzyıla kadar etkisi devam eden bir halîfenin, İbrâhîm-i Gülşenî ve çevresindekileri etraflıca ele alan

[183] La'lî Mehmed Fenâî, *Terceme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Gülşenî*, s. 23.
[184] Vassâf, a.g.e., C. III, s. 151.
[185] Vassâf, a.g.e., C. III, s. 181.
[186] Sâlih, a.g.e., s. 82.
[187] Hocazâde Ahmed Hilmi, a.g.e., s. 4-8.
[188] Kara, a.g.md., s. 256-259; Azamat, a.g.md., 301-304; Konur, a.g.e., s. 153-174.
[189] Koç, a.g.m., s. 238. Tek nüsha halinde olan ve "Zencîr-i zeheb" olarak isimlendirilen *Reşehât* çevirisinin giriş kısmının aslı ve çevrimyazısı, yazar tarafından burada sunulmuştur.

Menâkıb gibi bir kitapta yer almaması dikkatleri celp eden bir husustur ve bunun bir nedeni de olmalıdır. Muhyî-i Gülşenî üzerine yapılacak araştırmalarla bu hususun gün yüzüne çıkacağı muhakkak ise de, şimdilik biz bunu Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin son yıllarına yetişmiş olmasına bağlamakla yetiniyoruz. Muhyî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'nin son yıllarına yetişen ve İbrâhîm-i Gülşenî öldüğünde daha genç sayılabilecek bir yaşta (33-34 yaş) olan Za'fî'yi, İbrâhîm-i Gülşenî merkezli olan kitabına almaması makul karşılanabilir.

Gülşenîliğe ilişkin kaynaklarda geçmese bile, biz yukarıda saydığımız hususların Za'fî'nin İbrâhîm-i Gülşenî'den hilâfet aldığını gösteren yeterli kanıtlar olduğunu düşünüyoruz.

Za'fî'nin tarîkat silsilesi ise şöyledir[190]:

1. Seyyidü'l-evvelîn ve'l-âhirîn Muhammed Mustafâ (ö. 632).

2. Ebu'l-Haseneyn İmâm Alîyye'l-Murtazâ Kerrama'llâhu Vecheh (ö. 661).

3. Ebû Sa'îd Hasan b. Yesâr el-Basrî (ö. 728).

4. eş-Şeyhü'l-Elma'î Habîbü'l-A'cemî (ö. 733).

5. eş-Şeyhü'l-Kebîr Ebu's-Süleymân Dâvud-ı Tâî (ö. 781).

6. Ebu'l-Mahfûz Ma'rûf Alî el-Kerhî (ö. 815).

7. Ebu'l-Hasan Seriy Sakatî (ö. 870).

8. Ebu'l-Kâsım Cüneyd b.Muhammed el-Bağdâdî (ö. 909).

9. Ebû Alî Ahmed Mümşâd ed-Dineverî (ö. 912).

10. Ebu Abdullah Muhammed Dineverî (ö. 1009).

11. Ebû Hafs Ömer Vecîhü'dîn el-Kâdî el-Bekrî (ö. 1094).

12. Ziyâüddîn Abdulkâhir el-Bekrî es-Sühreverdî (ö. 1167).

13. Ebû Reşîd Kutbuddîn el-Ebherî (ö. 1226).

14. Rükneddîn Muhammed Nahhâs el-Buhârî (ö. 1230).

15. Şihâbeddîn Muhammed et-Tebrîzî (ö. 1240).

16. Cemâleddîn Şîrâzî (ö. 1273).

17. İbrâhîm Zâhid Geylânî (ö. 1300).

18. Sa'deddîn Fergânî (ö.).

[190] Silsile için bkz. M. Sâdık Vicdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye'den Halvetiyye*, Evkâf-ı İslâmiyye Mat., İst. 1338-1341, s. 17, 18, 48; Mehmed Şükrî b.İsmâil, *Silsile-nâme-i 'Aliyye-i Meşâyîh-i Sûfiyye*, Hacı Selîm Ağa Ktp., Hüdâî Efendi., no.1908, vr. 20a; Muhammed Sâmi', *Esmâr-ı Esrâr*, Cemal Efendi Mat., İst.1316, s. 15-16.

19. Kerîmüddîn Âhî Muhammed b. Nûr el-Halvetî (ö. 1308).

20. Ebû Abdullâh Sirâcüddîn Ömer b. eş-Şeyh Ekmelüddîn el-Geylânî el-Lâhicî el-Halvetî ö. (1397).

21. Âhî Mirem eş-Şirvânî (ö. 1409).

22. Hacı Mahmûd b.Ahmed İzzeddîn eş-Şirvânî (ö. 1425).

23. Sadreddîn Halvetî Şîrâzî, (ö. 1455).

24. Seyyid Yahyâ eş-Şirvânî ö. (1463).

25. Dede Ömer-i Rûşenî (ö. 1487).

26. İbrâhîm-i Gülşenî (ö. 1534).

27. Za'fî-i Gülşenî (ö. 974-978/1566-1570).

Nakarâtı "*Bize Gülşenîler dirler*" olan koşmada (vr. 56b-57a), şâir, tarîkat silsilesinde yer alan Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî, Dede Ömer-i Rûşenî, İbrâhîm-i Gülşenî ve Ahmed-i Hayâlî'nin isimlerine yer vermiştir.

Şeyḫ İbrâhîm'dür pîrümüz
Biñ ile birdür birümüz
Kimse añlamaz sözümüz
Bize Gülşenîler dirler
(vr. 56b)

Pîrümüz oldı Gülşenî
Anuñ pîridür Rûşenî
Terk eyledük mâ' vü menî
Bize Gülşenîler dirler
(vr. 57a)

Bizüm gizlidür yolımuz
Ṣaġ ile birdür ṣolumuz
Seyyid Yaḥyâ'dur ulumuz
Bize Gülşenîler dirler
(vr. 57a)

Şeyḫ Aḥmedüñ kemteriyüz
ʿAşḳ ehlinüñ mehteriyüz
Biz sözümüzüñ eriyüz
Bize Gülşenîler dirler
(vr. 57a)

Dîvân'da Dede Ömer-i Rûşenî'den iki yerde daha söz edilmiştir:

İktisâbum nûr-ı Aḥmed'dendür ey **Żaʿfî** benüm

Kim odur çeşm-i çerâġ-ı Rûşenî vü Gülşenî (vr. 139b)

Rûşenî'den Gülşenî'ye **Żaʿfi**yâ virdüñse cân
Mest ol ayıḳ olan çün dem-be-dem bî-hûşdur
(vr. 64a)

4. İbrâhîm-i Gülşenî'den Sonraki Mürşidi Ahmed-i Hayâlî

Ahmed-i Hayâlî, İbrâhîm-i Gülşenî 'nin oğlu ve halîfesidir. Asıl ismi Ahmed Şemseddîn, künyesi Ebu's-Safâ, şöhreti Hayâlî'dir. Tebrîz'de doğdu. On yaşında iken pederiyle Mısır'a hicret etti. Yine pederiyle birlikte İstanbul'a gelip, geri döndü. Pederinin 940/1533-1534 yılında irtihâlinden sonra yerine geçip, otuz yedi sene post-nişînlik yaptı. 977/1569 târîhinde vefat etti[191].

Za'fî Dîvânı'nda, İbrâhîm-i Gülşenî'den söz edildiği gibi, Ahmed-i Hayâlî'den de söz edilmektedir. Zira, Za'fî, Ahmed-i Hayâlî'nin 37 yıllık postnişînlik döneminin neredeyse tamamına şahit olmuştur. O, Hurûfîliğe ilişkin olarak yazdığı risâlesinde, Ahmed-i Hayâlî döneminde Gülşeniyye Âsitânesi'nin hizmetkarı olduğundan ve oradaki ilmî atmosferden söz ederek[192] bu konuda ilk elden bilgi vermiştir. Za'fî'nin ömrünün sonuna kadar Kâhire'deki Gülşenî dergâhına ve dergâhın postnişîni Ahmed-i Hayâlî'ye olan bağlılığını sürdürdüğünü, orada gömülü olmasından anlıyoruz (Bkz. Ölümü).

Dîvân'da yer alan "*Bize Gülşenîler dirler*" nakarâtlı koşmasında, şâirin Ahmed-i Hayâlî'ye olan bağlılığı açık bir şekilde görülmektedir. Zira burada sırasıyla Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî, Dede Ömer-i Rûşenî, İbrâhîm-i Gülşenî ve Ahmed-i Hayâlî'nin isimleri zikredilmiştir. Ahmed-i Hayâlî, silsilenin yaşayan en son halkası olduğu için, koşmanın son dörtlüğünde kendisine yer verilmiştir:

Şeyẖ Aḥmedüñ kemteriyüz
ʿAşḳ ehlinüñ mehteriyüz
Biz sözümüzüñ eriyüz
Bize Gülşenîler dirler
(vr. 57a)

---

[191] Detaylı bilgi için bkz. Muhyî, a.g.e.;Vassâf, a.g.e., C. III, s. 187.
[192] Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Ef. No. 3088/2, vr.19a-b.

Yine, aşk ile ilgili sorunların çözüm adresi olarak, Gülşenî Âsitânı'ndaki Ahmed-i Muhtâr'ın gösterildiği aşağıdaki beyitte, kendisinden söz edilenin Ahmed-i Hayâlî olduğu düşünülebilirse de, Ahmed-i Muhtâr tabiri ile bir ismi Ahmed olan[193] Hz. Muhammed'in kastedilmiş olması daha mantıklı görülmektedir.

Müşkilüñ var ise **Żaʿfî** fenn-i ʿaşḳ içre eger
Âsitân-ı Gülşenî'de Aḥmed-i Muḫtâr'a ṣor
(vr. 66b)

"Gözlerüm nûrı vü 'ömrüm hâsılı İbn-i İmâm" nakarâtlı murabbada (31a) da kastedilen kişi, Ahmed-i Hayâlî olmalıdır. Zira burada geçen "İbn-i imâm" terkîbindeki "imâm" ile İbrâhîm-i Gülşenî, "ibn/oğul" ile de Ahmed-i Hayâlî kastedilmiş olmalıdır.

Dîvân'da "Ahmed" redifli gazel (vr. 56a) ile "Ahmed'ün" redifli gazelde (vr.56b) anlatılan kişinin Ahmed-i Hayâlî olduğu ihtimâl dahilinde ise de, bu gazellerde ismi geçen Ahmed'in tarîkat, tasavvuf ya da Gülşenîlik ile bir ilgisinin olduğunu gösteren herhangi bir karîneye rastlanmamaktadır. Bu gazellerin matla beyitleri şu şekildedir:

Ey ḫüsrev-i zamân u şîrîn dehânum Aḥmed
Bâġ-ı melâmet içre serv-i revânum Aḥmed (vr. 56a)
Meydân-ı ḥüsn içinde ḫoş pehlevânum Aḥmed
İḳlîm-i cân u dilde şâh-ı cihândur Aḥmed
(vr. 56b)

Ṭaʿn itdi mâha ebru-yı ġarrâsı Aḥmed'üñ
Ṣarf itdi serve ḳâmet-i bâlâsı Aḥmed'üñ
(vr. 78a)

Aşağıdaki beyitte, şâirin kendisinden "Emîr" diye hitab ettiği şahıs, lakabı Emîr[194] olan Ahmed-i Hayâlî olmalıdır. Şâir, burada şeyhi Ahmed-i Hayâlî'nin seg-bânı[195] olmakla mutluluk duyacağını ifâde etmiştir. *Dîvân*'da şâirin, kendisini şeyhinin karşısında bu konumda gördüğünü gösteren daha başka beyitler (vr. 77b, 101a) de vardır:

---

[193] Bkz. Mustafa Fayda, "Ahmed", *DİA*, İst. 1989. C. II, s. 29-30.

[194] Muhyî, a.g.e., s. 309, 310.

[195] Osmanlılarda, piyâde askere sekbân denmiştir. Av, muhârebenin bir mukaddimesi sayıldığından, ava tatbîkan verilen bu isim bir şeref ve meziyyet olarak addedilmiştir (Pakalın, a.g.e., C. III, s. 146).

Yeterdi **Żaʿfi**yâ ʿizzet saʿâdet iki ʿâlemde
Dise bir kerre luṭf ile emîrüm baña seg-bânum
(vr. 84a)

Dîvân’da ayrıca, Gülşenî ailesinden oğlu ölen birisi için yazıldığı anlaşılan bir muhammes yer almaktadır (vr. 33b). Ancak burada oğlu ölen bu kişinin, ya da ölen kişinin ismine sarâhaten yer verilmemiştir. Şâir, bu muhammesin aşağıda da yer alan üçüncü bendinde*, “Firkat-ı evlâd içün lâyık degil dilden elem”* diyerek ölenin babasını teselli etmekte, *“Eksik olmaz Gülşenî’den bülbül-i bâğ-ı İrem”* diyerek de, ölenin yerini dolduracak başka çocuklarının var olduğuna işaret etmektedir. Son bendde de, hayâtta olan diğer çocuğun ömrünün uzun olması için dua etmektedir.

Dâʾimen budur duʿâsı **Żaʿfi**-i üftâdenüñ
Ḥüsni gibi ʿömri efzûn ola maḫdûm-zâdenüñ
Yâ ilâhî ṣaḳlagil ḳaddin o ser-âzâdenüñ
Menzile irgür duʿâsı tîrini dil-dâdenüñ
Külbe-i ʿömrine hergiz gelmesün bâd-ı żarar
(vr. 33b)

5. Za’fiyye Tâcı

Za’fiyye Tâcı, Za’fî’nin adına nisbet edilen ve tarîkat giyim kuşam tarihinde özel bir yeri olan bir tâc çeşididir. Bu tâcla ilgili bilgiyi, Şeyh Gâlib ve Müstakîmzâde Süleyman Sadeddîn’den öğreniyoruz. Şeyh Gâlib, Za’fî’nin *Za’fiyye* diye tabir edilen bir tâcın sahibi olduğunu ve Za’fiyye Tâcı geleneğinin kendi dönemine kadar yaşadığını ifâde etmekle yetinirken[196], daha geniş bilgiyi ise, tarîkat ehlinin serpuşları hakkında yazmış olduğu *Risâle-i Tâciyye* isimli eserinde Müstakîmzâde vermiştir. Müstakîmzâde, Za’fî’nin, tarîkat mübtedîlerinin günlük olarak giymeleri için bir tâc oluşturduğunu ve şeyhinin de onayını alarak bu tâca *Za’fiyye* adını verdiğini ifâde etmektedir[197]. Müstakîmzâdenin verdiği bilgiye göre,

[196] Esrar Dede, a.g.e., s. LI.

[197] Bkz. Müstakîmzâde Süleymân Sa’deddîn, *Risâle-i Tâciyye,* vr. 17b-18a. Başka tarîkatlar tarafından da kullanılan sekiz terkli tâcın genel olarak ne anlam ifâde ettiği için bkz. Atasoy, a.g.e., s. 193-195.

Za'fî, bu tâcı, mahlasının kökü olan za'f (ضعف) lafzının "aded-i hurûf-ı esâmî"sinin toplam sayısı[198] kadar sekiz terkten[199] ve kırk eliften oluşturmuştur[200].

Yahyâ Âgâh Efendi de, Müstakîmzâde'nin *Risâle-i Tâciyye*'sinde anlatılan tâcların çizimlerini yaptığı[201] risâlesinde, "Gülşenî Mısrî Tâcı" olarak isimlendirdiği tâcın kırk eliften nasıl çıktığını gösteren bir çizim yapmıştır[202]. Ancak Yahyâ Âgâh Efendî burada, Za'fî'nin adına yer vermeden ve İbrâhîm-i Gülşenî'yi çağrıştıracak şekilde tâcı, "Gülşenî Mısrî Tâcı" şeklinde isimlendirmiştir. Oysa Müstakîmzâde'nin Za'fiyye Tâcı'ndan söz ederken

"*…kendi mahlasına nisbet idüp Za'fa ile be-nâm kılmıştır ve tâcları hakkında Gülşenî mehûmun risâle-i mahsûsası vardır. Mezkûr elifler kırk adettir…*"[203]

şeklindeki ifâdesinden, "Gülşenî merhûm" ile Za'fî'yi kastettiği açıktır. Kaldı ki burada "Gülşenî Mısrî"nin değil, Za'fî-i Gülşenî'nin tâcından söz edilmektedir. Kanaatimizce, Müstakîmzâde'nin Za'fiyye tâcı bahsinin ilk cümlesinde "*Gülşenî Mısrî halîfelerinden Şeyh Ali Za'fî*"[204] şeklinde kurduğu cümle, Yahyâ Âgâh Efendî'nin tâcı "Gülşenî Mısrî"ye nisbet etmesini sağlamış olmalıdır.

Bunun bir diğer delili de, kırk elif husûsiyetinin İbrâhîm-i Gülşenî tâcında yer almazken[205], Za'fiyye Tâcı'nın ayırıcı bir vasfı olmasıdır[206]. Dolayısıyla Âgâh Efendî'nin "Gülşenî Mısrî Tâcı" olarak çizdiği tâc, aslında Müstakîmzâde'nin "*Gülşenî Mısrî halifelerinden Şeyh Ali Za'fî*" diye başlayarak anlattığı Za'fiyye Tâcı'nın çiziminden başkası olmamalıdır.

198 Burada "ضعف" lafzını oluşturan üç harfin (ض ع ف) Arapça isimlerinin (Dâd, Ayn, Fâ) toplam harf sayısı (3+3+2=8) kastedilmektedir.

199 Terk, dervîşlerin başlarına giydikleri tâc ve külâhlar üzerinde dilimler şeklinde görünen ve sayısı tarîkatlara göre değişiklik arzeden dikey iniş şeklindeki alâmetlere verilen isimdir. Bkz. Cebecioğlu, a.g.e., s. 653.

200 Bkz. Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye,* vr. 18a.

201 Atasoy, a.g.e., s. 168.

202 Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İslâmbolî, Tarîkat Kıyafetleri, (Haz. M. Serhan Tayşi, Mustafa Aşkar), Sûfî Kitap Yay., İst. 2006, s. 89.

203 Müstakîmzâde , a.g.e., vr. 18a.

204 Müstakîmzâde , a.e., vr. 17b.

205 Vassaf, a.g.e., C. III, s. 148; Atasoy, a.g.e., s. 164, 170-171.

206 Vassaf, a.y.; Atasoy, a.g.e., s. 164, 170-171.

Atasoy da, adı geçen eserinde gerek Âgâh Efendî'nin Gülşenî Mısrî Tâcı'nın kırk eliften nasıl çıktığını gösteren çizimine, gerekse İstanbul Vakıflar Deposu'nda bulunan ve bu çizime uyduğunu ifâde ettiği iki tâcın resmine yer vermiştir[207].

Tarîkat giyim ve kuşam tarihini ele aldığı *Dervîş Çeyizi* isimli eserinde Atasoy'un verdiği bilgiler, Za'fiyye Tâcı hakkında bir takım tesbîtler yapmamıza imkan sağlamaktadır. Zira gerek *Dervîş Çeyizi*'inde, gerekse başka kaynaklarda İbrâhîm-i Gülşenî'nin giydiği Gülşeniyye tâcının terksiz (tek terkli) olduğu ifâde edilir[208]. Oysa Atasoy, Brown ve D'Ohsson'un Gülşenî tâcının sekiz terkli olduğu yönünde görüş belirttiklerini bildirir; ancak bununla birlikte Gülşeniyye tâcının tek terkli (terksiz) olduğunu söyleyenlerin de bulunduğuna dikkat çeker[209]. Bu durumda Gülşeniyye tâcının terki hakkında iki farklı rivâyet bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Bu rivâyetler arasında bir uzlaştırma çabası olarak, ilkin İbrâhîm-i Gülşenî'nin terksiz tâc kullandığı, ancak halîfesi Za'fî'nin onun onayı ile sekiz terkli tâc uygulamasını başlattığı ve bunun zamanla Gülşenîler arasında yaygınlık kazandığı ve böylece sekiz terkli tâcın da Gülşeniyye tâcı olarak şöhret kazandığı fikri ileri sürülebilir. Böylece Brown ve D'Ohsson'un Gülşenîlere nisbet ettikleri sekiz terkli tâcın, aslında Za'fî'ye nisbet edilen Za'fiyye Tâcı olduğu düşünülebilir.

Müstakîmzâde'nin verdiği diğer bir önemli bilgi de, Za'fî'nin kendi tâcı hakkında *Risâlesi-Mahsûsa* adında bir risâle yazmış olduğu hususudur[210] (Bkz. Eserler bahsi). Za'fî'nin kendi tâcı hakkında bir risâle yazmış olmasından anlıyoruz ki, Za'fiyye Tâcı gerek şekil, gerekse şekillere yüklenen anlamlar açısından önem atfedilen bir tâcdır. Ne yazık ki, bu risâleye ulaşamadığımız için muhteviyâtı hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Bu risâlenin gün yüzüne çıkarılmasının, tarîkat giyim kuşam tarihi ile ilgili literatüre önemli bir katkı sağlayacağı muhakkaktır.

---

207 Atasoy, a.g.e., s. 187-188.

208 Vassaf, a.g.e., C. III, s. 74; Atasoy, a.g.e., s. 170-171; Konur, a.g.e., s. 163.

209 Atasoy, a.g.e., s. 193.

210 Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye,* vr. 18a.

Mutasavvıflarca, tâclardaki terk ve elif gibi unsurların her birinin bir takım sırlarının olduğuna inanılır. Gerek başka tarîkatlara ait tâclarda, gerekse Za'fiyye Tâcı'nda bulunan sekiz terkin, Allah'ın subûtî sıfatlarına, arşın sekiz tabakasına, cennetin sekiz kapısına, sekiz kişiden oluşan Ashâb-ı Kehf'e vs.[211]; Za'fiyye Tâcı'ndaki kırk elifin ise erba'în sırrına[212] işâret ettiği ifâde edilmiştir.

Sonuç olarak, XVIII. yüzyılın iki önemli siması Müstakîmzâde ve Şeyh Gâlib tarafından Za'fiyye Tâcı'ndan söz edilmesi, Za'fî'nin o dönemde bile bilinen bir şeyh olduğunu ve kendi tâcının o güne kadar Gülşenîler arasında canlı bir şekilde yaşadığını göstermesi açısından önemlidir. Yukarıda geçtiği gibi bizzat Şeyh Gâlib bu hususa dikkat çekmiştir. Âgâh Efendî'nin de bu iki şahsiyetten yaklaşık yüz yıl sonra yazdığı risâlesinde, Za'fî'nin adını direk zikretmemiş olmakla beraber, kırk elifli tâcın çizimine yer vermesi de, Za'fiyye Tâcı'nın XIX. yüzyılda da bilindiğini göstermektedir.

6. Mevlevîlerle İlişkisi

Gerek dîvânında Mevlânâ'ya ve onun Mesnevî'sine atıflarda bulunması, gerekse bazı Mevlevî tekkelerinde birçok Mevlevî şahsiyet ile görüşmüş olması, Za'fî'nin Mevleviyye tarîkatı ile ciddî ilişkiler kurduğunu göstermektedir. Haddizatında Za'fî'nin müntesibi olduğu Gülşeniyye tarîkatı ile Mevlevîlik arasında var olan güçlü bir yakınlıktan kaynaklar zaten söz etmektedirler. Dolayısıyla Za'fî'nin Mevlevîlik ile olan ilişkisini, genel olarak Gülşeniyye tarîkatının Mevlevîlik ile olan ilişkisinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Gülşeniyye tarîkatının kuruluş aşamasına şahit olan Za'fî'nin, her iki tarîkat arasında kurulan ilk ilişkilere de şahit olması bizi bu bakış açısına sevk etmektedir. O açıdan, bu iki önemli tarîkat arasında ne gibi ortak noktaların var olduğuna göz atmamız yerinde olacaktır.

Birçok tarîkatın âdab ve erkânı arasında bir takım benzerlikler görülebildiği gibi, Gülşenîlik ile Mevlevîlik arasında da önemli bazı benzerlikler görülmüş ve bu

[211] Sekiz terkin sırları hakkında geniş bilgi için bkz. İslâmbolî, a.g.e., s. 65-68; Atasoy, a.g.e., s. 193-195.

[212] Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye,* vr. 18a; İslâmbolî, a.g.e., s. 88.

da her iki tarîkatın yakınlaşmasına vesîle olmuştur. İbrâhîm-i Gülşenî ve onun şeyhi Dede Ömer-i Rûşenî'nin mahlasları olan Gülşenî ve Rûşenî kelimeleri, Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inde yer alan bir gazelin ilk beytinde geçtiği için, onun Gülşenî'nin gelişini iki buçuk asır önceden müjdelediğine inanılmış[213]; buna mukâbil olarak da, İbrâhîm-i Gülşenî'nin kırk bin beyitlik *Ma'nevî* adlı eserini, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine nazîre olarak yazdığı belirtilmiştir[214]. La'lî Mehmed Fenâî'nin *Terceme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Gülşenî* isimli eserinde yer alan[215]

Gülşenî dervişidür gül goncalardur Mevlevî
Bülbül-i şeydâ okur geh *Mesnevî* geh *Maʿnevî*

beyti, her iki tarîkatın müntesibleri ile *Ma'nevî* ve *Mesnevî* kitapları arasında bir ayırımın gözetilmediğini gösteren önemli bir kayıttır. İbrâhîm-i Gülşenî'nin, Kahire'deki âsitânesinde, Mevlevî dervişler için üç ilâve hücre inşâ ettirmesi[216] ve bu hücrelerde *Ma'nevî* ve *Mesnevî*'nin birlikte okunmuş olması[217] her iki tarîkatın müntesibleri arasında ayırım gösterilmediğinin en önemli kanıtı olduğu gibi, bu uygulama her iki tarîkat arasındaki bağı daha da güçlendirmiştir.

Nihayet bu yakınlaşma, bazı kaynaklarda İbrâhîm-i Gülşenî'nin Mevleviyye kanalıyla gelen bir silsilesine yer verilmesine kadar varmıştır. Bu silsile, Kâhire'de İbrâhîm-i Gülşenî'yi ziyaret eden ve Za'fî'nin de öğrencisi Şâhidî ile bir süre birlikte

---

213 Muhyî a.g.e., 8.; Vassaf, a.g.e., III, 157. Hüseyin Vassaf tarafından *"Ya'ni esnâ-yı seyrân-ı gülistân-ı âlem-i lâhûtta o çeşm-i çerâğ Dede Ömer-i Rûşenî'yi o câna kıble ve mahall-i hürmet ü ta'zîm, Cenâb-ı Gülşenî'nin vech-i hüsn-i rûhânîsini müşâhede ettim."*

şeklinde tercüme edilen, söz konusu beyit şudur:

ديدم رخ خوب گلشني را   آن چشم چراغ روشني را

(Bkz. Vassâf, a.g.e., C. III, s. 157-158). Gölpınarlı ise, beytin bu şekilde yorumlanmasına karşı çıkmaktadır. (Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılap Kitapevi, İst. 1953, s. 324.)

Gazelin tümü için bkz. Muhyî, a.g.e, s. 8-9; Vassaf, a.g.e., C. III, s. 159; şerhi için bkz. La'lî Mehmed Fenâî, *Terceme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Gülşenî*, s. 5 vd.

214 Gülşenî, bu eserinin La'lî Mehmed Fenâî tarafından şerh edilen ilk beş yüz beytinde ağır bir üslûb kullanmış ve tasavvufî tabirleri kullanmak için kendini zorlamış gibi görünmektedir. Bu kısımdan sonra ise eserin üslûbunun sadeleştiği ve Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden mülhem hikâyeler yazdığı görülür. Henüz yayımlanmamış olan Ma'nevî'nin beşi Süleymaniye Kütüphânesi, biri Beyazıt Devlet Kütüphânesi, biri de Topkapı Sarayı Müzesi'nde olmak üzere toplam yedi nüshası tesbît edilmiştir. Bkz. Konur, a.g.e., s. 180-181.

215 La'lî Mehmed Fenâî, *Terceme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Gülşenî*, 4. Beyit ayrıca Beşir Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, Ötüken Yay., İst.1992, s. 105'te yer almaktadır.

216 Vassaf, a.g.e., C. III, s. 162.

217 Kara, "*Gülşeniyye*", *DİA*, C. XIV, s. 257.

kaldığı Mevlevî şeyhi ve Mevlânâ'nın torunu Sultân Dîvânî aracılığı ile oluşturulan bir silsiledir. Rivayete göre, İbrâhîm-i Gülşenî bir ara Kâhire'de hapsedilmiş, fakat oraya giden Sultân Dîvânî tarafından kurtarılmış ve bu silsile o zaman oluşturulmuştur[218].

İşte böyle bir atmosferde Gülşeniyye tarîkatının kuruluş devresini idrâk eden Za'fî, birçok Mevlevî şahsiyet ile alakalar ve yakınlıklar kurmuştur. Za'fî'nin bu yönünü, *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevleviyye* müellifi Esrâr Dede'den öğreniyoruz. Esrâr Dede, "*Renk ve kokunu Gülşenî'ye ve Sünbül'e ödünç verdiğinden bu yana, cihân bahçeleri hû hû ile dolmuştur, ey pîr!*" anlamına gelen

Ṭoldı hû hû ile gül-zâr-ı cihân Ḥażret-i Pîr
Reng ü bûyuñ vireli Gülşeniye Sünbüle ḳarż

beytini zikretmiş ve Za'fî'nin "*Tarîka-i Gülşeniyye'ye mün'akis olan hubb-i hanedan-ı Mevlevî mir'ât-i zamîr ü münîrlerinde cilve-ger olmakla bi-muhabbe sâlik-i râh-ı Hudâvendigâr-ı ekber*"[219] olduğunu ifâde etmiştir. Burada özetle, Gülşenî tarîkatında görülen Mevlevîlere ait muhabbetin Za'fî'nin kalbinde cilveger olmasıyla, onun muhabbet cihetinden Hudâvendigâr-ı ekber olan Mevlânâ'nın yoluna girdiği söylenmektedir. Görüldüğü gibi, Esrâr Dede, her iki tarîkat arasındaki yakınlıktan söz etmiş ve Za'fî'nin Mevleviyye tarîkatına muhabbet duymasının amili olarak da bu yakınlığı göstermiştir.

Esrâr Dede, daha sonra, Za'fî'nin Mevlevî şahsiyetlerden Şâhidî'nin sohbetlerine yetiştiğini; Şuhûdî, Günâhî ve Arşî'nin terbiyelerinden geçtiğini; ayrıca Şâhidî ve Günâhî ile münâzara ve müşâaralar gerçekleştiğini ifâde etmiştir[220]. Bu bilgiler dolaylı olarak Za'fî'nin bulunduğu yerleri de içinde barındırdığı için, büyük bir önem arz etmektedir. O açıdan bu Mevlevî şahsiyetlerin yaşamlarını nerede geçirdiklerine göz atmamız gerekmektedir.

Za'fî'nin son dönemlerine yetiştiği Şâhidî Dede, Muğla'da yaşayan bir Mevlevî şeyhi olup, Mısır'a giderek İbrâhîm-i Gülşenî'yi hapisten kurtaran Sultân

218 Vassâf, a.g.e., C. III, s. 158.
219 Esrar Dede, a.g.e., s. 314.
220 Esrar Dede, a.g.e., s. 315.

Dîvânî'ye intisâb etmiştir. Muğla'da Seyyid Kemal Zâviyesi'ni Mevlevîhâne hâline getirerek irşada başlamıştır. 957/1550'de Afyonkarahisar'a, hocası Sultân Dîvânî'nin kabrini ziyârete gittiği sırada orada ölmüş ve hocasının yanına defnedilmiştir. Şâhidî, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si tarzında *Gülşen-i Tevhîd* isimli bir manzûme, manzûm Farsça bir lügat ve Sa'dî'nin *Gülistân*'ına bir şerh yazan[221] önemli bir şâir ve mutasavvıftır.

Za'fî, Şâhidî'nin son dönemlerine yetiştiğine göre, Şâhidî'nin 957/1550'de ölmesine tekaddüm eden bir zaman diliminde Muğla'ya gitmiş olmalıdır. Ancak Muğla'ya hangi tarihte gittiği ve Şâhidî ile ne kadar süre birlikte bulunduğu belirsizdir. Şu kadar var ki, Za'fî ile Şâhidî arasında ciddî bir yakınlık ve samîmiyyet oluştuğunu, Şâhidî'nin Za'fî'nin bir gazelini tahmîs etmiş olmasından anlıyoruz (Bkz. Etkilendiği ve Etkilediği Şâirler bahsi). Nitekim Esrâr Dede de her iki şâir arasında gerçekleşen müşâaralardan söz etmiştir[222].

Esrâr Dede'nin ifâdesiyle Za'fî'nin terbiyesinden geçtiği Şuhûdî Dede, Şâhidî Dede'nin oğlu olup vefatından sonra yerine geçmiş; Muğla Mevlevîhânesi'nde 40 yıl şeyhlik yapmış ve 1000/1591 senesinde Muğla'da vefât etmiştir[223]. Anlaşılan o ki, Şâhidî'nin son dönemlerinde Muğla Mevlevîhânesi'ne giden Za'fî, Şâhidî'nin vefatından sonra yerine geçen oğlu Şuhûdî'nin ilk postnişînlik dönemine şahit olmuştur.

Esrâr Dede'nin Za'fî'nin terbiyesinden geçtiğini söylediği diğer bir Mevlevî şahsiyet olan Dervîş Arşî ise, Aydın'a bağlı yerlerden olan Tire şehrinden olup, bir süre müderrislik yaptıktan sonra Mevlevîliğe intisâb eden ve Muğla'da Şâhidî ve Şuhûdî'nin hizmetinde bulunan bir kişidir. Bir süre seyâhat ettikten sonra bir tekke inşa ettiği Mora adasına yerleşmiş ve 1000/1591 dolaylarında orada vefat etmiştir[224]. Dolayısıyla Za'fî ile Dervîş Arşî'nin birlikteliklerinin, Şâhidî ve Şuhûdî dönemlerinde Muğla Mevlevîhânesi'nde bulundukları sırada olduğu düşünülebilir.s.

---

[221] Esrar Dede, a.g.e., s. 250-251; Sâmî, *Kâmusu'l-A'lâm*, C. IV, s. 2836; "Şâhidî", *TDEA*, C. VIII, s. 91-92.

[222] Esrar Dede, a.g.e., s. 315.

[223] Esrar Dede, a.g.e., s. 253; Sâmî, a.g.e., C. IV, s. 2891; "Şuhûdî", *TDEA*, C. VIII, s. 183.

[224] Esrar Dede, a.g.e., s. 359; Sâmî, a.g.e., C. IV, s. 3142; "Arşî", *TDEA*, C. I, s. 163.

Za’fî’nin Muğla Mevlevîhânesi’nde ne zamana kadar kaldığı bilinmemekle beraber, onun 960/1553 yılında Mısır’da bulunması (Bkz. Seyâhatleri ve Sosyal Çevresi bahsi), en geç bu tarihe kadar Muğla’da kalmış olabileceği konusunda bize bir fikir vermektedir. Böylece Za’fî’nin Muğla’da bulunduğu süre 957/1550’den kısa bir süre öncesi ile en geç 960/1553 senesi arasında geçen üç yıllık süreye tekâbül etmiş olmaktadır.

Za’fî’nin kendileriyle görüştüğü bu üç Mevlevî şahsiyetin ortak noktaları, Muğla’daki Mevlevî dergâhında bulunmuş olmalarıdır. Hiç kuşkusuz, Sultân-ı Dîvânî ile İbrâhîm-i Gülşenî arasındaki yakınlık, Za’fî’nin Sultân Dîvânî’nin öğrencisi Şâhidî ve onun ölümünden sonra da oğlu ve postnişîni Şuhûdî ile iletişim kurmasına yol açan en büyük âmil olmalıdır.

Esrâr Dede’nin ifâdesiyle, Za’fî’nin, terbiyesinden geçtiği diğer bir Mevlevî şahsiyet Günâhî (ö. 988/1580)’dir. Vardar Yenicesi doğumlu olan Günâhî, Edirne Mevlevîhânesi’nde Yusuf Sîneçâk’ın hizmetinde bulunmuş, 960/1552’de Mevlevî külâhı ile Gelibolu’ya gelmiş, bir süre sonra da Selânik’e yerleşmiş ve Hacca gitmiştir[225]. Za’fî’nin hangi tarihte ve nerede Günâhî ile görüştüğü husûsu ile ilgili doğrudan bir kayıt yoktur. Ancak Günâhî, 960/1552’de Mevlevî külâhı ile Za’fî’nin memleketi olan Gelibolu’ya gittiği için, birbirlerini orada tanıma imkânı yakaladıkları anlaşılacaktır. Esrâr Dede, her ne kadar Günâhî ve Za’fî arasında gerçekleşen müşâaralardan söz etmekte[226] ise de, biz araştırmalarımız esnasında bunun her hangi bir örneğine tesadüf etmedik.

Esrâr Dede, Mevlevîlerle olan bu kuvvetli bağından hareketle, Mevlevî şâirleri ele aldığı tezkiresinde, “*…bir dervîş-i kalender-meşreb ve bir ârif-i Mevlevî-mezheb…*”[227] diyerek Zafî’yi Mevlevî bir şâir olarak tanıtmıştır.

Ancak Şeyh Gâlib, Esrâr Dede tezkiresinin kenarına yazdığı haşiyede, bu ifâdelerle ilgili gerekli düzeltmeyi yapmıştır. Şeyh Gâlib burada Za’fî’nin Hulefâ-yı Hazret-i Gülşeniyye’den olduğunu ve Mevlevîliği’nin muhabbetten ibâret

[225] Filiz Kılıç, a.g.t., s. 367 Kınalızâde a.g.e., C. II, s. 823; Mustafa İsen, *Künhü’l-Ahbâr’ın Tezkire Kısmı*, s. 265. Esrar Dede, a.g.e., s. 451.; “Günâhî”, *TDEA*, C. III, s. 1979.

[226] Esrar Dede, a.g.e., s. 315.

[227] Esrar Dede, a.g.e., s. 314-315.

bulunduğunu belirtmiş ve *"Dervîş Esrâr merhûm ya gaflete binâen yahut bir gayr-ı ma'nâdan nâşî tahrîr eylemiş ola."*[228] diyerek Esrâr Dede'yi mazûr görmüştür.

Esrâr Dede'nin, Za'fî bahsine *"Kutbu'l-ârifîn Cenâb-ı İbrâhîm-i Gülşenî kuddise sırruhu hulefâsından olup"*[229] ifâdeleriyle başlamasından, aslında Za'fî'nin Gülşenîliğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Şu hâlde bu gerçeği bilen Esrâr Dede, Za'fî için "ârif-i Mevlevî-mezheb" ifâdesini niçin kullanmış olabilir? Her ne kadar Şeyh Galip, bu sorunun cevabını yukarıda geçtiği şekliyle vermişse de, yine de Esrâr Dede'nin Za'fî'yi Mevlevî şâirler tezkiresine alması, onun, benzerlerinde görüldüğü üzere, Mevlevî şâirleri olduğundan fazla gösterme eğilimi içerisine girmiş olma ihtimâlini akla getirmekten uzak değildir. Acaba Esrâr Dede genel olarak tezkiresinde böyle bir tutum içerisine girmiş midir? Bu soruya cevap arayan İlhan Genç, *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevleviyye*'de yer alan şâirlerden doksan birinin diğer tezkirelerde de yer aldığını ve bu tezkirelerle Esrâr Dede tezkiresindeki bilgiler karşılaştırıldığında, şâirlerin Mevlevîlikleri ile ilgili olarak, iki şâir dışında arada farklılık görülmediğini saptamıştır. Rûhî-i Bağdâdî ve Derviş Kâmilî, diğer tezkirelerde Melâmî ve Bektâşi olarak belirtilirken, Esrâr Dede tezkiresinde Mevlevî olarak gösterilmişlerdir[230].

Ancak Genç, Esrâr Dede'nin bu iki şâiri Mevlevî olarak göstermesini doğal karşılamak gerektiğini ve bu iki şâir hakkında vardığı Mevlevîlik yargısından hareketle tezkirenin genelinde Esrâr Dede'nin Mevlevîlik gayretkeşliği içerisine girdiğini söylemenin peşin bir yargı olacağını ifâde etmiştir[231]. Genç'in tesbîtlerine göre, Esrâr Dede Rûhî-i Bağdâdî'nin yoruma elverişli olan davranışlarından hareketle onu Mevlevî göstermiştir. Rûhî-i Bağdâdî'nin gerek Bağdat'ta, gerek İstanbul'da Galata Mevlevîhânesi'nde Mevlevîlerin içinde bulunmuş olması; Konya'da Mevlânâ'nın türbesini ziyaret etmesi; herkesi dost bilmesi ve Şeyh Gâlib'in, Cevrî'nin Mevlânâ hakkındaki şiirini, onun adına kaydetmesi Esrâr Dede'nin Rûhî'yi Mevlevî kabul edişine zemin hazırlamıştır[232]. Derviş Kâmilî'ye

[228] Esrar Dede, a.g.e., LI.
[229] Esrar Dede, a.g.e., s. 314.
[230] Esrar Dede, a.g.e., s. XLVIII-XLIX.
[231] Esrar Dede, a.g.e., s. LI.
[232] Esrar Dede, a.g.e., s. L-LI.

gelince, Genç, Esrâr Dede'nin onun Mevlevîliğini Belîğ'in *Nuhbetu'l-Âsâr*'ına dayandırdığını ifâde etmiştir[233].

Şu halde, Esrâr Dede'nin Mevlevî olmayanları Mevlevî olarak göstermek için yoğun bir gayret içerisine girmediği anlaşılmaktadır. Gülşenîliği muhakkak olan Za'fî'nin Mevlevî olarak addedilmesine gelince, bu da Rûhî-i Bağdâdî'nin Mevlevî olarak gösterilmesine benzer bir durum arz etmektedir. Zira gerek tarîkatının Mevlevîliğe yakın durması; gerekse de, kendisinin Mevlevî şahsiyetlerle dostluk kurmuş olması, muhabbet veçhesinden olmak üzere, Za'fî'ye de Mevlevîler arasında yer verilmesini sağlamıştır.

Netice olarak, Esrâr Dede Za'fî için "Mevlevî-mezheb" ifâdesini kullanırken, onun bir Mevlevî müntesibi olduğunu kastetmemekte, sadece Mevlevîliğe olan ilgisi ve sevgisine dikkat çekmiş olmaktadır. Gerçekten de Za'fî'nin Mevlevîliğe duyduğu alaka yukarıda anlatılanlarla sınırlı kalmamış, bunun izdüşümleri dîvânına da yansımıştır (Za'fî'nin Mevlânâ'dan etkilenişi için bkz. "Etkilendiği ve Etkilediği Şâirler" bahsi). Örneğin bir beytinde (vr. 14b) Mevlânâ'yı "aşk mollası" olarak nitelendirmiş ve Mevlânâ'dan manevî bir iktibâsta bulunmuştur. Aşağıdaki beytinden de Mevleviyye tarîkatının erkânından olan semâa kalktığı anlaşılan Za'fî'nin bu semâını Muğla ve (dostu Günâhî'nin bulunduğu) Edirne'deki Mevlevîhânelerde yapmış olması uzak bir ihtimâl değildir.

Semâ' u nağmemüz ṣûfî bizüm zerḳ u riyâ ṣanma
Buña vâḳıf degilsin sen bu esrâr-ı ilâhîdür
(vr. 60a)

Meseleye bir başka açıdan bakacak olursak, Za'fî'nin Mevlevîliğe duyduğu bu büyük ilgi sonucu, Esrâr Dede'nin de bilmukabele Za'fî'ye alaka duyduğu şeklinde bir sonuçla karşı karşıya kalırız. Za'fî'ye duyulan bu alaka Esrâr Dede ile de sınırlı kalmamıştır. Şeyh Gâlib'in Za'fî'den söz ederken, onun *Za'fiyye* diye tabir edilen bir tâcın sahibi olduğunu ve kendi zamanında da bu tâcın kullanıldığını ifâde

[233] Esrar Dede, a.g.e., s. L-LI. Her ne kadar Esrâr Dede Dervîş Kâmili'nin Mevlevîliğini, açık bir şekilde Belîğ'in *Nuhbetu'l-Âsâr*'ına dayandırmakta ise de (Bkz. Esrâr Dede a.g.e., s. 461), *Nuhbetu'l-Âsâr*'da onun Mevlevîliğine hiç değinilmemiştir (Bkz. İsmail Belîğ, *Nuhbetü'l-Âsâr Li-Zeyli Zübdeti'l-Eş'âr*, (Haz. Abdulkerim Abdulkadiroğlu), AKM Yay., Ankara 1999, s. 348).

etmesi[234], Şeyh Gâlib döneminde bile Za'fî'nin Mevlevîler arasında tanındığını göstermektedir. Za'fî'nin Mevlevîler arasındaki şöhretinin diğer bir delili de, Mevlevî şâirlerin şiirlerinden oluşan (Mil.Ktp. Yz. B, 193, vr. 19b), ya da Mevlevî şâirlerin şiirlerinin de bulunduğu (Mil.Ktp. Yz. A, 3756, vr. 90a) bazı şiir mecmualarında Za'fî'nin de şiirlerinin yer almış olmasıdır.

Za'fî'nin kendi dönemindeki Mevlevî şahsiyetlerle görüşmüş olması ve Mevlevîlerin Za'fî'ye teveccüh göstermesi konusunda özetle şunu diyebiliriz: Mevlevîlik ile Gülşenîlik arasında var olan etkileşim, gerçekten de çok ciddi bir boyutta gerçekleşmiştir. Za'fî'nin bu yönünün ortaya çıkartılması ile, her iki tarîkat arasındaki etkileşim yargısının daha da kuvvet kazandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Buradan vardığımız diğer bir sonuç da, Mevlânâ'nın etkilemiş olduğu birçok Osmanlı şâiri[235] arasında Gülşenî şâirlerin önemli bir yer işgal ettiği ve bu açıdan Gülşenî şâirler üzerinde bir araştırma yapılmasına ihtiyaç duyulduğu hususudur.

G. Mesleği

Ahdî'nin, Za'fî'nin dânişmendlik tarîkından ferâgat ettiğini ve seyâhat tarîkı ile seyr ü sülûk yolunu seçtiğini ifâde etmiş olmasından[236], Za'fî'nin bir süre danişmendlik mesleğini icra ettiği, ancak daha sonra bu mesleği bıraktığı anlaşılmaktadır. Dânişmendlik ise, öğretimde en yüksek safha ve statülerden olup[237], zâhir ehli fakîhler ve ulemâ-yı rüsûm, yani medreseyi bitiren maaşlı alimler[238] için kullanılan bir tabirdir. Za'fî'nin, Muhyî-i Gülşenî tarafından "Molla Za'fî" diye nitelendirilmesi[239] de, bu husûsu destekler mahiyettedir.

Tezkirelere Göre Dîvân Edebiyâtı İsimler Sözlüğü isimli eserde ise, Kanunî Sultân Süleyman döneminin ilk yıllarında görüldüğü ve geçimini esnaflıkla sağladığı söylenen bir Za'îfî'den söz edilmektedir[240] ki, burada kendisinden bahsedilen şâirin

---

234 Esrar Dede, a.g.e., s. LI.

235 Mevlânâ'ın Osmanlı şâirlerine etkisi için bkz. Mahmut Erol Kılıç, a.g.e., s. 69-79; Amil Çelebioğlu, "XIII-XV (İlk Yarısı) Yüzyıl Mesnevîlerinde Mevlânâ Tesiri", *Eski Türk Edebiyâtı Araştırmaları*, MEB, İst. 1998, s. 29-53.

236 Solmaz, a.g.e., s. 399.

237 Pakalın, a.g.e., C. I, s. 393.

238 Köprülü, *Türk Edebiyâtında İlk Mutasavvıflar*, s. 290.

239 Koç, a.g.m. 238. Tek nüsha halinde olan ve Zencîr-i zeheb olarak isimlendirilen Reşehât çevirisinin giriş kısmının aslı ve çevrimyazısı, yazar tarafından burada sunulmuştur.

240 İpekten vd., *Tezkirelere Göre Dîvân Edebiyâtı İsimler Sözlüğü*, s. 541.

"Za'îfî" değil, konumuzu teşkil eden "Za'fî" olduğu hususu şâirin mahlası bahsinde geçmişti. Bu durumda, Za'fî'nin geçimini esnaflıkla sağladığı anlaşılmakta ise de, *Tezkirelere Göre Dîvân Edebiyâtı İsimler Sözlüğü*'ne kaynaklık teşkil eden tezkirelerde böyle bir bilgi yer almamaktadır[241].

H. Seyâhatleri ve Sosyal Çevresi

Za'fî'nin hayâtında dikkat çeken en önemli hususlardan biri yaptığı seyâhatlardır. Za'fî'nin dânişmendlik tarîkından ferâgat ettikten sonra seyâhati tercîh ettiğini belirterek, onun bu yönü üzerinde duran tek tezkireci Ahdî olmuştur. Ahdî bu konuda aynen şu ifâdeleri kullanmıştır: "*Dânişmendlik tarîkından ferâgat idüp seyâhat tarîkı ile seyr ü sülûk ve geşt ü güzâr-ı mülk, her mülûka revâne ve hıdmet-i erbâb-ı irfâna mâ'il...*" [242] Gerçekten de, bizzat Za'fî, gezdiğini ve gezmeyi kendisi için meslek olarak telakkî ettiğini dîvânında yer alan aşağıdaki beyitlerinde dile getirmiştir:

Gezerken pâ-berehne ben fütâde
Yeñice nâm irişdüm bir sevâde
(vr. 36b)

Seyâḥat ṣanʿatını pîşe ḳıldum
Ser-â-ser gezmegi endîşe ḳıldum
(vr. 46b)

Żaʿfi-i bî-nevâ-yı bî-ârâm
Geşt idüp işbu devr ü devvârı
(vr. 44b)

Bu yönüyle Za'fî tam anlamıyla seyyâh bir şâir olarak nitelendirilebilir. Aslında onun bu yönünü biraz da Kalenderîliğe olan ilgisine bağlamak lazım gelir. Zira tekkeleri gezerek sürekli seyâhat etmek, Kalenderîliğin erkânından sayılmıştır. Şâirin yine Kalenderîlerde olduğu gibi evlenmemiş olma ihtimâli de, onun seyâhatlarda fazlaca vakit geçirmesini kolaylaştırmış olmalıdır[243].

---

[241] Canım, a.g.e., s. 365-366.; Kınalızâde Hasan Çelebî, a.g.e., C. II, 577.; Beyânî, a.g.e., s. 154.

[242] Solmaz, a.g.e., s. 399.

[243] Kalenderîlerin bu özellikleri için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, s. 165, 168; Ayrıca Za'fî'nin Kalenderîlik ile olan irtibâtı için bu çalışmanın Kalenderîlik bahsine bakınız.

Rumeli'deki Gülşenîlik rüzgarından etkilenerek Kâhire'deki Gülşenî dergâhına gidişini, biz şâirin bilinen ilk seyâhati olarak telakkî ediyoruz. Şairin Gelibolulu olması gerektiği şeklindeki kanaatimizi (Bkz. Doğumu ve Memleketi bahsi) göz önüne aldığımızda, onun bir liman ve tersane[244] şehri olan Gelibolu'dan deniz yoluyla Mısır'a gittiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Ayrıca Za'fî'nin, şiirlerinde denizcilik terimlerini kullanmış olması da, bu kanaati güçlendirmektedir. Onun Mısır'a ilk gidişinin kesin bir tarihi elimizde yoktur. Ancak Za'fî'nin 906/1500'lü yıllarda doğduğunu ve İbrâhîm-i Gülşenî'nin de 940/1533-1534'te öldüğünü göz önüne alacak olursak, Za'fî'nin 940/1533-1534'ten önceki bir zaman zarfında Kâhire'ye gittiği ortaya çıkar (Bkz. Mürşidi İbrâhîm-i Gülşenî).

940/1533-1534 senesi, aynı zamanda İbrâhîm-i Gülşenî'nin vefat tarihidir. Şeyhinin vefatına tarih düşürmüş olan Za'fî, bu tarihten bir süre sonra Rumeli'nin değişik şehirlerinde görünmektedir. O, gezmek amacıyla Kosova vilayetinin merkez sancağı olan Üsküb'e bağlı bir kaza olan ve Vardar Nehri sahilinde yer alan[245] İştip[246] ile, günümüzde Yunanistan sınırları içerisinde olup Giannitsa adını taşıyan[247] ve Rumeli özelinde etkilerinde kaldığı ya da kendileri ile irtibât kurduğu şâirlerin çoğunun (Hayretî, Usûlî, İlâhî, Hayâlî, Agehî, Günâhî) mensûbu oldukları[248] Vardar Yenicesi şehirlerine gitmiş ve her iki şehir hakkında birer şehrengîz yazmıştır.

Şâirin İştip'e gidiş tarihi, şehrengîzin sonunda düştüğü tarihin delâlet ettiği 947/1540 yılıdır. Vardar Yenicesi için yazmış olduğu şehrengîzde ise herhangi bir tarih düşülmemiştir. Ancak bu şehrengîzde yer alan

Nicesi 'âlem-i ervâḥa gitmiş
Cenâb-ı Ḥaḳ ile birlige yetmiş

---

[244] Osmanlı'da ilk muntazam tersane Yıldırım Bayazıd döneminde Gelibolu'da yapılmıştır. Bu tersane 1515'te İstanbul Haliç Tersanesi'nin devreye girmesiyle, ikinci dereceye inmekle beraber, XVI. asır sonlarına kadar önemini kaybetmemiştir (Bkz.İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Mekez ve Bahriye Teşkilatı*, TTK Yay. Ankara 1948, s. 394; Osmanlı Tarihi, C. II, s. 298; Feridun Emecen, "Gelibolu", *DİA*, İst. 1996, C. XIV, s.2.)

[245] Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm.*, C. II, s. 972.

[246] İştip, antik ismi Schtipje'e uygun olarak Dîvân'da başına bir hemze ilavesiyle اشتفه şeklinde yazılmıştır. Sessiz ile başlayan yabancı isimlerin başına bir hemze getirmek, zaten var olan bir uygulamadır.

[247] İsen, "Osmanlılarda Şehir ve Kültür", *Ötelerden Gelen Ses*, s. 81.

[248] Çoğu XVI. Yüzyılda yetişen yirmi şâirle Vardar Yenicesi, Osmanlı kültür coğrafyası içinde en çok şâir yetiştiren yöreler sıralamasında onbeşinci sırada yer almaktadır (İsen, "Tezkirelerin Işığında Dîvân Edebiyâtına Bakışlar-Osmanlı Kültür Coğrafyasına Bakış", *Ötelerden Bir Ses*, 70). Vardar Yeniceli bu şarilerin isimleri için bkz. İsen, "Osmanlılarda Şehir ve Kültür", a.g.e., s. 81.

Ḫuṣûṣan Ḥayretî miskîn ü ‘âşıḳ
Uṣûlî derd-mend ü yâr-ı ṣâdıḳ
(vr. 37a)

beyitlerinden anlaşıldığına göre, Za’fî’nin Vardar Yenicesi’ne gidişi, Hayretî (ö. 941/1534) ve Usûlî’nin (ö. 945/1539) ölümlerinden sonraki bir zaman dilimindedir. Bu da onun Vardar Yenicesi’ne en erken, Usûlî’nin öldüğü 945/1539’dan sonra gittiğini göstermektedir. Bu tarihin İştip’e gittiği 947/1540 senesine sadece bir-iki yıl tekaddüm etmesi, şâirin, önce Vardar Yenicesi, sonra İştip olmak üzere, her iki şehre peş peşe gittiğini ve İştip için düştüğü tarihin aslında bu gezinin bitiş tarihi olduğunu düşündürtmektedir. *Dîvân*’da da şehrengîzlerin bu sıraya uygun olarak yer almaları bu yaklaşımı destekler niteliktedir. Zira dîvânın tertibi, önsözünde belirtildiği gibi bizzat Za’fî tarafından yapılmıştır.

Dîvân’da hangi tarihte yazıldığı belirtilmeyen diğer şehrengîzlerden şâirin bulunmuş olduğu diğer bazı şehirler hakkında bilgi sahibi oluyoruz. Bunlardan biri Metun (Methone) şehridir (vr. 46b). Bu şehir, Mora’daki Medun kasabasının kadîm ismi olduğu gibi, Selanik körfezinde de bu isimle kadîm bir kasaba bulunmaktadır.[249] Şehrengîzde Metun’un etrafında hisâr olduğu ve hisarı da Bahr-ı Ummân’ın çevrelediği belirtilmişse de (vr. 47a) bu tanımlama hem Mora Yarımadası, hem de Selânik Körfezi için geçerli olduğundan, şâirin hangi Metun’u kastettiği anlaşılamamaktadır. Ancak Selânik Körfezi Yenice ve İştip’e daha yakın olduğu için, buradaki Metûn’un kastedilmiş olması daha mantıklı görünmektedir. Şâirin Yenice ve İştip’e seferi esnasında bu şehre uğramış olması muhtemeldir

Muhtemelen yine bu dönemde, şâir Girit adasındaki İsfekiye sancağında bir kaza olan[250] Âbkır[251] şehrine gitmiştir. Zira *Dîvân*’da bu şehir hakkında şehrengîz türünde yazılmış bir muhammes (vr. 34a) bulunmaktadır. *Dîvân*’da hangi şehir hakkında yazıldığı ifâde edilmeyen şehrengîz türünde yazılmış bir muhammesten (vr. 33b) de anlıyoruz ki şâir, ismini söylemediği bir şehre daha gitmiştir.

[249] Sâmi, a.g.e., C. VI, s. 4152.
[250] Sâmi, a.g.e., C. I, s. 9.
[251] Dîvân’da آب قير şeklinde yazılan bu kelime, *Kâmûsu'l-A’lâm*’da آبقرون şeklinde yazılmıştır. Bkz. a.y.

Dîvân’da Za’fî’nin hayât serüveni ile ilgili olarak, 947/1540’ta İştip’te bulunmasından sonra gelen ilk tarih, aşağıdaki tarih beytinin ebced hesabıyla delâlet ettiği 949/1542 yılıdır. Şâir bu tarihte,

Olındı ibtidâ sûr-ı şerîfe
Müyesser ḳıldı *vehhâbu’l-ʿaṭâyâ*

Bu sûra olmaġa târîḫ **Żaʿfî**
Didi hâtif *mübârek kün Ḫudâyâ*
(**مبارك كن خدايا**)
(vr. 123a)

tarih manzûmesinin delâlet ettiği bir sünnet veya düğün şenliğine katılmıştır. Ancak Osmanlı döneminde yapıldığı tesbît edilen şenlikler içerisinde, bu tarihte yapılan bir şenlik bulunmamaktadır[252]. Ne varki *Dîvân*’da bir kasîdede (vr. 6a) şairin anlattığı bir sünnet şenliği bulunmaktadır ki, yukarıdaki târih manzûmesinde bu şenlik için tarih düşülmüş olması ihtimâl dahilindedir. Aşağıdaki beyitten bu şenliğin Mustafa isimli biri tarafından tertib edildiği anlaşılmaktadır.

Muṣṭafâ nâm olsa lâyıḳ saña ey zeynü’l-ümem
Kim Rasûlüñ sünneti icrâsını gördüñ ehem
(vr. 6b)

Kanaatimizce, sözü edilen bu Mustafa, Amasya mutasarrıflığı yapan ve 959/1553’te idam edilen[253], Kanûnî’nin en büyük oğlu Şehzâde Mustafa olmalıdır[254].

Dîvân’da Za’fî’nin eski dostları tarafından karşılandığını ifâde eden ve hicrî 950 ile 951 yıllarını gösteren, biri Türkçe biri Farsça olmak üzere, iki tarih manzûmesi daha bulunmaktadır:

Zamân ile mürûr-ı devr-i ʿâlem
Düşüp eyyâm ile yârâna hem-dem

---

[252] Za’fî’nin dönemlerini idrak ettiği şenlikler, Kanûnî dönemindeki 1524, 1530 ve 1539 şenlikleridir. Bu şenlikler hakkında bkz. Mehmet Arslan, *Türk Edebiyâtında Manzum Surnâmeler*, AKM Yay., Ankara 1999, s. 10-11.

[253] Sâmi, a.g.e., C. VI, s. 4304; Banarlı, a.g.e., C. I, s. 576. Banarlı, burada, idam tarihini “950’den on yıl sonra” şeklinde ifâde etmiştir.

[254] Kanûnî döneminde yaşayan iki Mustafa Paşa’dan biri 935, diğeri 940 tarihlerinde vefat ettikleri için (Bkz. Sâmî, a.g.e., C. VI, s. 4309-4310), tarihte adı geçen Mustafa ile bunlara işaret edilmiş olması sözkonusu olamaz.

Mübârek demde vü ferḫunde-ḫâṭır
İrişdüñ mescid-i ʿaṭṭâra ḫürrem

Meşâm-ı câna irdi bûy-ı maḳṣûd
Anuñçün oldı târîḫ aña *ḫoşdem*

(**خوشدم**)
Sene: 950
(vr. 123a)

درآن ساعت که آمد ضعفي از راه دم خوشبو و غايت روز أسعد[255]
رسيد از مقدمش شادي بياران از آن گفتند تاريخش **خوش آمد**[256]

سنه : 951

Bu tarih manzûmelerinin muhtevâsından, Za'fî'nin çıktığı uzun bir seyâhatin ardından yeniden arkadaşları arasına katıldığı ve arkadaşlarının, bundan son derece mutlu oldukları anlaşılmaktadır.

957/1550 senesinde Za'fî'nin Muğla'ya gittiği ve Muğla Mevlevîhânesi'nde postnişîn olan Şâhidî ve onun ölümünden sonra yerine geçen oğlu Şuhûdî ile birlikte bir süre bulunduğu görülmektedir. Aşağıdaki beyitte sözünü ettiği Muğla'ya giderken yol üzerinde bululnan Karesi (Balıkesir), Aydın ve Saruhan şehirlerine de bu dönemde gitmiş olmalıdır.

Zülfüñ Ḳaresi iline Aydın'a alnını
Kûyını **Żaʿfi** mülket-i Ṣârḫân'a virmezem
(vr. 90b)

Şâir, 959/1553 yılını gösteren Farsça bir beytinde, Mustafa adlı bir kişinin ölümüne tarih düşürmüştür. Ayrıca şâirin, terkîb-i bendlerden birini (vr. 17b-19a) de aynı adı taşıyan birinin ölümü üzerine yazdığı anlaşılmaktadır. Kanaatimizce bu şahıs, 959/1553'te idam edilen Kanûnî'nin oğlu Şehzâde Mustafa[257] olmalıdır. Ancak bu yaklaşım, Mustafâ'nın sonundaki harfi "*Ya"* (ي) olarak hesapladığımız takdirde geçerlidir. Oysa Mustafâ'nın son harfini, metinde yazıldığı şekliyle "*Elif"* (ا) olarak hesaplarsak, bu takdirde çıkan sonuç 950/1543 olur.

---

[255] Za'fî yoldan geldiğinde güzel kokulu bir an ve gayet mutlu bir gündü.

[256] Onun gelişi ile dostlar mutlu oldu. O yüzden bu gelişine tarih olarak خوش آمد "hoş âmed" (hoş geldi) dediler.

[257] Sâmi, a.g.e., C. VI, s. 4304. Banarlı, a.g.e., C. I, s. 576.

باد موت آن زمانکه نفخه دمید   آن نهال دلم نما میرفت[258]

نور دیده ز دیده پنهان گشت   تیره شد چشم روشنا میرفت[259]

گشت پیوسته بر فلك آهم   تیر ما با سوي هوا میرفت[260]

چونکه بشنید فوت او هاتف   گفت تاریخ مصطفا میرفت[261]

(vr. 138b)

Za'fî'nin Dîvân'ını sunduğu Ferhad Bey[262]'in Bosna ve Bosna'daki İzvornik sancağında[263] görev yapan Ferhad Bey[264] olması da şâirin buralarda da bulunduğunu göstermektedir. Ferhâd Paşa 1571'den önce Bosna'da işbaşında bulunduğu[265] için, Za'fî'nin son dönemlerinde Ferhâd Bey ile görüştüğü ortaya çıkmaktadır. Zira Za'fî'nin ölümü 974-978/1566-1570 yılları arasındadır.

Şâirin Kanûnî'ye yazmış olduğu kasîdelerini, İstanbul'da bulunduğu sırada yazmış olduğu düşünülebilir. 927/1520'de vefat eden Yavuz Sultân Selîm'in yerine geçen Kanûnî Sultân Süleyman döneminin tamamına şahit olan Za'fî, iki gazelini (vr.75a, 84a) Kanûnî'ye sunmuş, her iki gazelde de, Kanûnî'nin ismini açıkça zikretmiştir. Ayrıca bir murabbada (vr.23a), sıhhatine kavuşması için dua ettiği kişi, uzun bir süre hastalıkla mücadele eden ve hasta haliyle gittiği Zigetvar seferinde 974/1566'da vefat eden[266] Kanûnî Sultân Süleyman olmalıdır. Murabbada kendisine dua edilen kişi için izz ü ikbâldan söz edilmesi (Bend 2), yüksek makâmlarda bulunan kişilerin ona baş eğmeleri ve mesned-i devlette izzet ve ikbâl ile durması için dua edilmesi (Bend 3), ayrıca düşmanlarından söz edilmesi (Bend 5), bahsedilen kişinin Kanûnî olabileceğini düşündürtmektedir. Aşağıdaki beyitte ismi geçen ve

[258] Ölüm rüzgarı estiğinde, gönlüme şefkat gösteren o fidan gitti.

[259] Göz nuru gözden gizlendi. Gören göz karanlığa boğularak gitti.

[260] Âhım feleğe ulaştı. Okumuz hevâ tarafına doğru gitti.

[261] Gayb meleği, öldüğünü duyduğunda tarih olarak dedi ki مصطفا میرفت "Mustafa mî-reft" (Mustafa gitti).

[262] Dîvânda yer alan bir kasîdeden şâirin dîvânını Ferhâd Bey'e sunduğu anlaşılmaktadır. Kasîdede Ferhâd Bey'in isminin geçtiği beyit şudur.

Emîr Ḫüsrev-i mülk-i süḫan faṣîḥ u belîġ
Ki yaʿni ḥażret-i Ferhâd şâh-ı ẕü'l-iḳbâl (vr. 10a)

Şâir bu kasîdenin sonlarında, daha önceden bir kîtaba başladığını, onu bitirmek için acele ettiğini, kitaba henüz isim vermediğini ve şâhdan yardım görürse kitabını bitirebileceğini ifâde etmiştir.

[263] İzvornik sancağı için bkz. Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, C. II, s. 853.

[264] Bu şahıs için bkz. Banarlı, a.g.e., C. I, s. 611; Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 367. Ayrıca geniş bilgi için bkz. bu çalışmanın üçüncü bölümünde yer alan "Za'fî Dîvânı" bahsi.

[265] Banarlı, a.g.e., C. I, s. 611.

[266] Banarlı, C. I, s. 568.

kendisine kasîde sunulan Muhammed isimli mîrin kim olduğu ise tarafımızdan tesbît edilememiştir.

Şeh-i leşker-keş ü aʿdâ-küş ü mîr-i Muḥammed nâm
Cem ü İsfendiyâr anuñ yeridür olsa der-bânı
(vr. 12a)

Şâir, 969/1562 yılında Gelibolu'da bir Gülşenî Tekkesi'nin başında bulunmaktadır. Mısır Kadısı olan Arabzâde, Mısır'a gitmek üzere yola çıkmadan önce bu tekkeyi harâb etmiştir[267].

Günümüzde Eskişehir'in bir ilçesi olan Seyitgazi'de türbesi bulunan Seyyid Battal Gazi hakkında yazdığı murabbaın aşağıda yer alan bendinden, Za'fî'nin Seyitgazi'ye de gittiği anlaşılmaktadır.

Yüz sürüp bu âsitân-ı mülk-i ʿizzet şâhına
Cân ile Żaʿfî kemîne çâker ol dergâhına
Geç vücûduñdan eger varmaḳ dilersen râhına
Pâdişâh-ı baḥr u ber Sulṭân Seyyid Ġâzi'dür
(vr. 22b)

Özet olarak, 940/1533-1534'te şeyhinin vefatından önce Gelibolu'dan Mısır'a giden Za'fî, daha sonra İstanbul, Rumeli ve Ege'nin birçok şehrini gezmiş, ve muhtemelen tekkesinin harâb edildiği 969/1562 yılından sonra tekrar Kahire'ye dönmüş ve 974-978/1566-1570 yılları arasında orada ölmüştür.

Şâir, Gülşenî dergâhından ayrı kalması üzerine çektiği ızdırap ve sıkıntıları anlattığı şiirlerini işte bu seyâhatlar esnasında yazmış olmalıdır. Zira, "*Kişi pîrinden cüdâ düşmek ne müşkil kârdur*" nakarâtlı murabbada, hem ayrılığın verdiği sıkıntıyı; hem de, bu ayrılığın sefer halinde iken gerçekleştiğini açık bir şekilde ifâde etmektedir:

Zaḥmet-i bâr-ı sefer nâr-ı cehennemden beter
Ḫoş dimişdür server-i ʿâlem *sefer ʿaynu's-saḳar*
Ḥaḳ budur kim eyledi endûh u ġam câna es̱er
Kişi pîrinden cüdâ düşmek ne müşkil kârdur
(vr. 21b)

Ola kim âḫir ola rûz-ı firâḳ

[267] Solmaz, a.g.e., s. 298.

İre teskîne işbu sûz-ı firâḳ
(vr. 18a)

940/1533-1534'ten sonra İbrâhîm-i Gülşenî hayâtta olmadığına göre, bu tarihten sonrası için kendisine özlem duyulan kişinin Ahmed-i Hayâlî olduğu muhakkaktır. Nitekim, sıkıntılı bir seferini anlattığı bir gazelinde yer alan aşağıdaki beytinde şâir, Ahmed-i Hayâlî'ye işaret etmiştir.

Yollarda refîḳüm oluban mîr-i Ḫayâlî
Ṣan mûr-ı żaʿîfem ki Süleymân ile gitdüm
(vr. 86b)

Şâir, ayrıca "*Cânuma kâr eyledi âh ayrılık vâh ayrılık*" nakarâtlı murabba (vr. 23b-24a) ile iki ayrı gazelde (vr. 69b, 83b) pîrinden uzak kaldığı bir sefer içerisinde çektiği büyük sıkıntıyı ifâde ettikten sonra,

Şâd ol ki dilâ dergeh-i cânâna irişdüñ
Ṣıḥḥatle hele ṣoḥbet-i yârâna irişdüñ

beytiyle başlayan gazelde (vr. 78b-79a) de, âdetâ seferini bitirip Gülşenî dergâhına ve Pîr'inin yanına geldikten sonra duyduğu mutluluğu ifâde etmektedir. Nitekim *Dîvân*'da, aşağıdaki beyitte olduğu gibi, buna benzer başka beyitler de bulunmaktadır.

Bu idi Ḥaḳ'dan murâdum âḫiri buldum velî
Dirligümde n'ideyüm olmadı baña bu ṭarab
(vr. 52b)

I. Şahsiyeti

Şâirin şahsiyetini dîvânından hareketle ortaya koyacak olursak, Za'fî'nin rindâne bir yaşam tarzını benimsemiş olduğunu söyleyebiliriz. Haddizatında bu husus, Rumelili şâirlerin başta gelen özelliklerindendir[268]. Za'fî, rind yaşam tarzının bir gereği olarak dünya malı, şan, şöhret, makam ve mansıbdan yüz çevirmiş, bu anlayışın bir sembolü olan abayı, tâc, kabâ ve atlasa tercîh etmiştir.

Żaʿfî-i rind lebüñ vaṣfını şîrîn eyler
N'ola bir bûse alursa ṣanemâ her ġazele

[268] Rumeli şâirlerinde rindlik için bkz. Halil Çeltik, a.g.t. s. 398-406.

(vr. 106a)

Żaʿfi-i bî-dil seni gördükde oldı mübtelâ
Terk idüp tâc u ḳabâ vü aṭlası geydi ʿabâ
Raḥm idüp luṭf ile bir kez ḫâṭırın ṣorsan n'ola
Gözlerüm nûrı güneş yüzli Memi Şâh'um benüm
(vr. 28a)

Şâir birçok beytinde rind yaşam tarzıyla ilgili şu değişik vasıflarla kendini tavsîf etmiştir: Za'fî-i rüsvâ (vr. 13a), Za'fi-i günah-kâr (vr. 73b), Za'fî kemîne (vr. 22b), Za'fi-i âvâre (vr. 120a), Za'fi-i üftâde (vr. 23b, 25a, 33b, 63b, 73b, 73b, 100b), Za'fi-i miskîn (vr. 55b, 26b), Za'fi-i gedâ (vr. 5a, 46a, 78a), Za'fî-i bî-nevâ (29b,117b, 123a). Bu ifâdeler, aynı zamanda şâirdeki tevâzunun farklı açılımları olarak da değerlendirilebilir. Şu beyit bu konuda bir fikir verecek niteliktedir:

Sürdür ḳuṣûr-ı ʿacz ile yüzin eşigüñe
İdüp ümîd-i şefḳatüñi **Żaʿfi**-i gedâ
(vr. 5a)

Za'fî cömert bir insandır. Aşağıdaki beyitte aşk uğrunda şâirin cömert olduğu açıkça anlaşılmaktadır ki bu, cömertliğin zirvesidir.

Laʿlini cân dilerse ṣaḳın ki ḫisset itme
Żaʿfî gedâ iseñ de elden ḳoma seḫâyı
(vr. 122b)

Şâir, sebeplere bağlandıktan sonra, Allah'a tevekkül eden bir şahsiyete sahiptir. "*Gemiye bindim, sığınağım ise Allah'tır. Hevâ mülkünün sultânı da, hayrımı isteyen pîrimdir.*" dediği aşağıdaki Farsça beyitte bu anlayış ortaya konmaktadır:

شدم سوار بكشتي خدا پناه منست　　أمير ملك هوا پير خيرخواه منست

(vr. 132b)

Şâir başkasının da iyiliğini isteyen bir karaktere sahiptir. "*Ey sâlik! Gönlün başkasının iyiliğini arzulasın ki iyi adla anılasın. Çünkü bilgili kişilerin yanında, gönlü başkasının iyiliğini arzulayan kişi kötü değildir.*" dediği aşağıdaki Farsça beytinden bu husus anlaşılmaktadır.

دل بخواه أي مرد سالك تا بيابي نيك نام　　نزد دانايان نباشد مردم دلخواه بد

(vr. 135b)

"*Ey zâhid! Eğer mahşer gününde Rahmân'ın rahmetini istiyorsan, dilencinin gönlünü okşa, merhametsiz olma.*" anlamına gelen aşağıdaki Farsça beyitten de, şâirin merhametli bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

گدا را دلنوازي كن مشو بي رحم أي زاهد   اگر در روز محشر رحمت رحمان ميخواهي

(vr. 138a)

Şâir ahının etkileyici olduğuna inanmaktadır. Aşağıdaki beyitte hüsn-i ta'lîl sanatına başvurarak, ateş-feşân ejderin var oluşunu ahına bağlamaktadır. Onun iç dünyası öyle bir sırla kaplıdır ki, ifşa olduğu takdirde bu sırrın, cehennem ateşini söndürecek kadar muazzam bir sır olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ṣaḳın zencîr-i zerrîn ile evren çekdiler ṣanma
Benüm âhumdan oldı ejder-i âteş-feşân peydâ
(vr. 49b)

Cehennem kendü ḥâline ışınurdı muḳarrar bil
Olaydı **Żaʿfi**yâ sînemdeki râz-ı nihân peydâ
(vr. 50a)

"Vehm ü ẓandan ḥamdü li'llâh **Żaʿfi**yâ dûr olmışam" (vr. 90a) diyen şâirin iç aleminde vehm ve zanna yer yoktur. O hakikat ehli olup, yakîn derecesinde sağlam bir inanca sahiptir. Bu husus, şâirin sağlam bir psikolojik yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Şâir âhiret hayâtının gerçekliğine yakîn derecesinde inandığı için, ölüm onun için asla bir hüzün vesilesi değildir.

Firḳat-ı evlâd içün lâyıḳ degil dilden elem
Perr ü bâl açdıysa bu ṭûṭî ḳafesden ḥükme ġam
Eksik olmaz Gülşenî'den bülbül-i bâġ-ı irem
Böyle ḳalmaz irişür luṭf-ı Ḫudâ-yı ẕü'l-kerem
Bulınur elbette gül-zâr olıcaḳ murġ-ı seḥer
(vr. 33a)

Ancak şâirin gönlü kırıktır (vr. 92a). O, dostlarından çok yakınmaktadır (vr. 113a). Aslında onun şikayetçi olduğu sıkıntı bir nevi sosyal adaletsizliktir. Bu hususu şâir aşağıdaki beyitte açık bir şekilde ifâde etmektedir. Kendisi sıkıntı içerisinde

iken, alçak insanların izzet döşeğinde bulunmalarını kabullenmek şâire zor gelmektedir.

Ṣadra geçüp her denî ʿizzet serîrinde ola
Żaʿfi-i bî-dil ayaḳda ḫâr u zâr olmaḳ ne güç
(vr. 54a)

Şâir bu adaletsizliği kabullenememektedir. Zira gerçekten de kendini üstün özelliklerle muttasıf görmektedir.

Pîr-i ʿaşḳam **Żaʿfi**yâ ʿâlem mürîdümdür tamâm
Hey ne Mecnûndur benüm yanumda şimdi kûh-ken
(vr. 92a)

Ḳalbe ḥużûr u sîneye cân rûḥa râḥatüm
Sermâye-i sürûr u ṣafâ ʿömr ü devletüm
(vr. 87a)

Emânet bendedür ʿaşḳ-ı ilâhî ben emîn oldum
Kerâmetle anuñçün cümle eşyâdan güzîn oldum
(vr. 87a)

Yine toplumsal bir hastalık olan, insanların sahip oldukları inanç ve fikirlerde mutaassıp olmalarına da şâir eleştirel yaklaşmaktadır. "*Herkes kendi zannınca doğru yol bağlısıdır. Ne gariptir ki âlemde yolunu kaybetmiş tek bir kimse yoktur.*" anlamına gelen aşağıdaki Farsça beyitte bu düşünce açıkça ifâde edilmiştir.

هر كسي درظنّ خود پاينده راه مستقيم   طرفه كاراست اين كه در عالم يكي گمراه نيست
(vr. 132a)

Bazı beyitlerinden şâirin büyük sıkıntılar içerisine girdiği, dert ve belaya marûz kaldığı ve bu durumun ömrünün sonuna kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. Şâir tatlı ömrünü künc-i mihnette acı içerisinde geçirdiğini ve dünyadan bir tat almadığını; kendisini "hem-nişîn-i mihnet ü endûh u derd" şeklinde vasıflandırarak, ezelden beri gözü yaşlı bir dertli olduğunu ifâde etmektedir.

İlâhi derd ü belâya niye ki ġâyet yoḳ
İrişdi âḫire ʿömrüm ġama nihâyet yoḳ

ʿAnâda ḳaldı dil-i nâ-tüvân meded bekler
Cenâb-ı şâhdan ol bî-kese ʿinâyet yoḳ
(vr. 77a)

Geçürdüm acılıḳla ṭatlu ʿömrüm künc-i miḥnetde
Cihândan almadum dâd ol şeker güftârdurur neden
(vr. 87a)

Ey hem-nişîn-i miḥnet ü endûh u derd olan
Meydân-ı ʿaşḳ içinde melâmetle ferd olan
(vr. 98a)

N'ola şerḥ eyleyüp derdüm revân itsem gözüm yaşın
Ezelden **Żaʿfi**yâ bir gözi yaşlu derd-nâküm ben
(vr. 100b)

Şâir sıkıntılı durumunu birçok beyitte değişik tavsiflerle ifâde etmiştir: Za'fi-i bî-çâre (vr. 12b, 22a, 23a, 27a, 27b, 29a, 40a, 50b, 51a, 60a, 63a, 82a, 82b, 82b, 88a, 96a, 104b, 107b, 114b) Za'fi-i gam-gîn (vr. 4a), Za'fî-i gam-h*â*r (vr. 78b) Za'fi-i derd-mend (vr. 82b) Za'fî-i zâr (vr. 54a, 75b), Za'fi-i dil-teng (vr. 80a), Za'fi-i dil-şûrîde (vr. 69a) Za'fi-i âşüfte (vr. 91a).

Neticede, tüm bu sıkıntılardan sonra şâirin vardığı sonuç, ten kafesinin karanlığından canının usanması ve ölümü arzular bir hâle gelmesidir.

Uṣandı cân ẓulûmât-ı ḳafesden n'eyleyem yâ Rab
Çalınsa kûs-i riḥlet mülk-i tenden çıḳ sefer virse
(vr. 110b)

Mutâd olduğu üzere, sıkıntısının sorumlusu olarak feleği gösteren şâir, yine de bu sıkıntısının faydalarının da olduğu yönündeki kanaatini dile getirmektedir. Nitekim mihnet, şâirin gizli hazineyi bulmasına ve vâkıf-ı esrâr olmasına sebep olmuştur.

Ey felek **Żaʿfi**-i dil-tengüñ idüp kârını zâr
Ḳomayup ẕerrece vüsʿat başına dâr olduñ
(vr. 80b)

Bize vüsʿat yüzini görmege gûşe ḳomaduñ
Ey felek bâşumuza çâḳ bu ḳadar ṭar olduñ
(vr. 79b)

Râh-ı miḥnetde ġubâr olalıdan **Żaʿfî** sen
Genc-i maḫfîyi bulup vâḳıf-ı esrâr olduñ
(vr. 79b)

Şâirin mutlu olduğu anlar da yok değildir. O, zaman zaman ruhunda hissettiği mutluluğu şiirine de yansıtmıştır. Aşağıdaki beyitte, artık yaşlanmış ve saçları ağarmış olan şâir, kendini genç hissedecek kadar mutlu olduğunu ifâde etmektedir.

Meger bir gün ki bu zâl-ı zamâne
Aġarmış pîr iken döndi civâne
(vr. 36b)

Aşağıdaki gazelde de sultânın ya da şeyhinin kendisini kabul etmesi dolayısı ile hissettiği mutluluğu dile getirmektedir.

Başup yüzüm üzre güzelüm dem-ḳadem itdün
Ayaḳda ḳomaduñ beni luṭf u kerem itdüñ

Tâc eyleyüben başuma gird-i rehüñ ey dost
Aḳrânum arasında beni muḥterem itdüñ

Dil murġı uçarken bu hevâ-yı heves içre
Şeh-bâz gözüñle anı ṣayd-ı ḥarem itdüñ

Şimdengirü añlasa n'ola nâm u nişânum
Kim bendelerüñ içre beni de raḳam itdüñ

Luṭf eyleyüp ey şâh bu **Żaʿfî**-i gedâyı
İnʿâm-ı cemâlüñle bu gün muġtenem itdüñ
(vr. 78a/1-5)

J. Ölümü

Za'fî'nin ölümü ile ilgili olarak bilgi veren yegane kişi Ali Emîrî'dir. Şâirimizi İbrâhîm-i Gülşenî'nin büyük oğlu Dervîş Muhammed ile karıştıran Ali Emîrî (Bkz. Ailesi bahsi) onun 950/1543 yılında öldüğünü ifâde etmektedir[269]. Emîrî'nin verdiği bu bilgi daha sonra birçok yazar tarafından aynen tekrarlanmıştır[270]. Ancak verilen bu tarih ne Dervîş Muhammed'in ne de Za'fî'nin ölüm tarihi olarak doğrudur. Zira Dervîş Muhammed'in İbrâhîm-i Gülşenî'nin 907/1501-1502'de Tebrîz'den göç etmeden önce orada ölmüş olması gerektiği izâh edilmişti (Bkz. Ailesi bahsi).

[269] Emîrî, *Esâmî,* vr. 31/a-b.

[270] Tuman, a.g.e., C. II, s. 569; *TYDK*, C. I, s. 113; "Za'fî", *TDEA*, C. VIII, s. 634.; Beysanoğlu, a.g.e., C. I, s. 84-86.; Tahir Üzgör, *Türkçe Dîvân Dîbâceleri*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1990, s. 256; Osman F. Sertkaya, a.g.e., s. 13.

Za'fî'nin hayâtıyla ilgili verilerden de anlaşıldığına göre, bu tarih Za'fî'nin ölüm tarihi olarak da doğru değildir. Nitekim A. Tietze de Ali Emîrî'nin verdiği bu vefât tarihinin, iki sebepten dolayı, tam bir itimâtla karşılanamayacağını ifâde etmiştir. Birincisi, Za'fî Dîvânı'nda yer alan ve hicrî 951 yılını gösteren bir tarih mısrasıdır. Bu da Za'fî'nin hicrî 950'de ölmüş olmasının imkansız olduğunu göstermektedir. İkincisi ise, Âgehî'nin tahmînen 962-965/1555-1558 yılları arasında yazmış olduğu bir kasideye, Za'fî'nin tahmis yazmış olmasıdır. Ali Emîrî tarafından vefat tarihi olarak gösterilen hicrî 950 senesi, Âgehî kasîdesinin telif tarihini, tahmînen kabul edilenden aşağı yukarı 15 sene evvelki bir zamana atmaktadır. Bu da Ali Emîrî'nin verdiği vefat tarihinin doğru olmadığını göstermektedir[271].

Dîvân'da Za'fî'nin yaşam serüveni ile ilgili en geç tarih Za'fî'nin II. Selîm'e kasîde (vr. 57b)[272] yazdığı tarihtir. Kasîdeyi ne zaman yazdığı bilinmese de, bu kasîde, Za'fî'nin II. Selîm'in tahta oturduğu 974/1566 yılında yaşadığını göstermektedir. Dolayısıyla Za'fî bu tarihte hayâttadır ve ölümü en erken bu tarihte olmalıdır.

Öte taraftan Muhyî-i Gülşenî'nin, Kâşifî'nin *Reşehât*'ının çevirisi için yazdığı *Zencîr-i Zeheb* ismindeki giriş risâlesinde, Gülşenî hânkâhında yer alan "Molla Za'fî Fıskiyesi"nden söz ederek, Za'fî'nin ölüm tarihi ve yerini aydınlığa kavuşturacak önemli bir bilgi verdiği görülmektedir. Muhyî, Şeyh Abdullâh-ı A'mâ-yı Semerkandî'nin mürîdlerinden Pîr Baba Hasan'ın hac dönüşü kendileriyle birlikte iki yıl kaldıktan sonra vefat ettiğini ve Gülşenî hânkâhında Molla Za'fî Fıskiyye'sine defnedildiğini ifâde ederken[273] dolaylı olarak bu bilgiyi vermiştir. Za'fî'nin Gülşeniyye Âsitânesi'nde medfûn olduğu sonucunu Muhyî'nin kullandığı "Molla Za'fî Fıskiyyesi" ifâdesine borçlu olduğumuz için, öncelikle burada geçen fıskiyye tabiri üzerinde durmamız gerekmektedir.

Fıskiyye tabirinin o dönemde hangi anlamda kullanıldığını Şemlelîzâde ve Evliya Çelebî'den öğreniyoruz. Buna göre, Gülşeniyye Âsitânesi'nin avlusunun dört

---

[271] Tietze, a.g.m., s. 129.

[272] Kasîdede II. Selîm'in isminin geçtiği beyit şudur:

Gel meded baẖt-ı bed-eẖterden şikâyet vaḳtidür
Żaʿfiyâ Sulṭân Selîm ibn-i Süleymân Ḫân çıḳar

[273] Mustafa Koç, a.g.m., s. 238.

bir yanında bulunan hücrelerin altında toprak kazılarak hane şeklinde oluşturulan dehlîze fıskiyye denmektedir[274]. Şemlelîzâde bu dehlizlerin fıskiyye diye isimlendirilmesini Araplara nisbet etmektedir[275].

Şemlelîzâde ve Evliya Çelebî'nin devamla âsitânedeki fıskiyyeler hakkında verdikleri bilgiler, Muhyî'nin verdiği bilgiyi tamamlayıcı ve Za'fî'nin oraya niçin defnedildiğini açıklayıcı bir mahiyet arz etmektedir. Şemlelîzâde, fıskiyyelerin çevrelediği âsitâne avlusunun bir tarafının İbrâhîm-i Gülşenî'nin evlâdı ve soyundan gelenlere, bir tarafının tarîkatçıya[276] ve ihtiyarlara, bir tarafının nev-niyâzâna[277] ve bir tarafının da ahibbâ ve asdıkâya tahsîs kılındığını söylemekte[278], Evliya Çelebî de, *fukarâ hücreleri* olarak nitelendirdiği bu hücrelerin altındaki fıskiyyelere, öldükleri vakit sahiplerinin gömüldüklerini[279] ve "*cümle meşâyîh-i Gülşenî ve a'yân-ı Gülşenî vü Rûşenî'nin" buralarda medfûn olduğunu*"[280] ifâde etmektedir. İbrâhîm-i Gülşenî Tekkesi vakfiyyesinde de, tekkedeki hangi bölümün kimler için vakf edildiği açıklanırken, halvet odalarının orada şöhret bulan fukarâ için vakfedildiği ve kıble tarafında on iki, bahrî tarafında sekiz ve şarkî tarafında dört halvet odası olmak üzere toplam yirmi dört halvet odasının bulunduğu bilgisi verilmiştir[281].

Âsitâne avlusunun orta yerinde de, İbrâhîm-i Gülşenî ve aile efrâdından Ahmed-i Hayâlî, Ali Safvetî, Hasan b. Hayâlî'nin mezarlarının bulunduğu kubbe yer almakta olup[282] Himmet Konur'un belirttiğine göre bu mezarların sandukaları günümüze kadar ulaşmıştır[283].

Verilen bilgilerden anlaşılmaktadır ki, Gülşeniyye tarîkatının pîrinden hilâfet alan Za'fî, Kahire'de bulunduğu vakitlerde Gülşeniyye tarîkatının ilk ve merkez

---

274 Şemlelîzâde a.g.e., s. 534., Evliya Çelebî, *Seyâhatnâme*, C. X, s. 244.

275 Şemlelîzâde, a.g.e., s. 534.

276 Bir Mevlevî tabiri olan tarîkatçı, tarîkata yeni girenlere tarîkat usûl ve erkânını öğretmekle görevli bulunan dede anlamına gelmektedir. Bkz. Cebecioğlu, a.g.e., s. 628.

277 Bir Mevlevî tabiri olan "nevniyâz", tarîkata yeni giren dervîş anlamına gelmektedir. Bkz. Cebecioğlu, a.g.e., s. 479.

278 Şemlelîzâde, a.g.e., s. 534.

279 Evliya Çelebî, *Seyâhatnâme*, C. X, s. 244.

280 Evliya Çelebî, a.g.e., C. X, s. 246.

281 Ali Paşa Mübârek, *el-Hıtatü't-Tevfîkıyyetü'l-Cedîde*, Bulak, 1305/1987, C. VI, s. 157.; Konur, a.g.e., s. 132.

282 Şemlelîzâde, a.g.e., s. 534., Evliya Çelebî, a.g.e., C. X, s. 245.

283 Konur, a.g.e., s. 130.

âsitânesinde kendisine mahsûs bir hücrede yaşamını geçirmiş ve öldüğünde de, bu hücrenin altındaki fıskiyyeye defnedilmiş, daha sonraki dönemlerde de bu fıskiyye "Molla Za'fî Fıskıyyesi" olarak yad edilmiştir.

Muhyî'nin verdiği bilgiye tekrar dönecek olursak, Pîr Baba Hasan'ın vefatı esnasında, Za'fî'nin Kahire'deki Gülşenî hânkâhında kendi fıskiyyesinde medfûn bir vaziyette olduğu ve Pîr Baba Hasan'ın da onun yanına defnedildiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Bu dönemde, Kâhire'deki Gülşenîler arasında, ölen dervîşlerin âsitâneye defnedilmesi şeklinde bir uygulamanın olduğu da kaynakların verdikleri bilgilerden anlaşılmaktadır. Şemlelîzâde, hem hayâtta hem de memâtta kimsenin sıkıntı çekmesinin istenmemesini bu uygulamanın nedeni olarak göstermiştir[284]. Ömrünün sadece son iki yılını Gülşenî dergâhında geçiren Pîr Baba Hasan'ın Molla Za'fî Fıskiyyesi'ne gömülmüş olmasından da anlaşılmaktadır ki, tarîkatın başlangıç devresinde Kâhire'deki Gülşenî dergâhına, sadece kıdemli halife ya da dervîşler değil, son dönemlerinde oraya yerleşip orada vefat edenler de gömülmüşlerdir.

Günümüzde ise, Himmet Konur'un gözlemlerine göre, 1995 yılı itibarıyla, avluyu çevreleyen hücrelerden girişin sağ tarafında yer alanlar yıkılmış olup mahalle sâkinlerinin çöplüğü vaziyetine bürünmüştür. Sol, kıble tarafında kalan hücreler ise kısmen iyi vaziyette olup, buralarda da aileler oturmaktadır[285].

Za'fî'nin ölüm tarihi her ne kadar kaydedilmemişse de, Muhyî, içinde Molla Za'fî Fıskiyyesi'nden söz ettiği eserini, 977/1570'te yazmış olduğuna göre[286], Za'fî'nin bu tarihten önce; yine Za'fî'nin II. Selîm'in tahta geçtiği yıl (974/1566) hayâtta olduğunu bildiğimiz için de, bu tarihten sonra ölmüş olması gerektiği otaya çıkar. Şu halde Za'fî'nin ölümü, 974-978/1566-1570 yılları arasına tekabül etmiş olmaktadır.

Kaynaklarda, Latîfî Tezkiresi dışında, Za'fî'nin ölüm nedeni hakkında bir bilgi yer almaz. Şâiri afyon bağımlısı olarak takdîm eden Latîfî, onun ölümünü de afyon ile ilişkilendirmektedir. Latîfî'nin verdiği bilgiye göre Za'fî bir seferinde

---

[284] Şemlelîzâde, a.g.e., s. 534.

[285] Konur, a.g.e., s. 131. Âsitânenin Himmet Konur tarafından çekilen resimleri için bkz. tezin sonundaki "Ekler" kısmı.

[286] Koç, a.g.m., s. 238.

çektiği afyonun etkisiyle evinde uyuklayıp sayıklarken, iki şahıs afyonunu çalıp onu gözetlemeye koyulurlar. Afyon çekme vakti gelen Za'fî, afyonunu arayıp bulamayınca can havliyle ayağa kalkar ve inleyip feryâd etmeye başlar. O yalvardıkça afyonu çalanların her biri, kahkahalar içerisinde diğerinin afyonu vermesini engeller ve bedeni mutâd olduğu gıdasını alamayınca, rûhu bedeninden mufârakat eyler[287].

Latîfî, burada Za'fî'nin esrârkeş olduğunu kanıtlamak için iki beyit de zikreder. Ancak bu beyitler, ne Za'fî divânında ne de incelediğimiz kadarıyla her hangi bir mecmuada yer almaktadır. Za'fî'nin ölümünün esrarkeşlik ile ilintilendirilmesi, her ne kadar onun şahsiyeti ve dîvânında ortaya koyduğu düşünceleri ile çelişiyorsa da, Latîfî'nin verdiği bu bilgiyi doğru kabul edecek olursak, bunu Kalenderîliğin Za'fî üzerindeki etkisi (Bkz. Kalenderîliği bahsi) ile izah etmek en mantıklı çözüm yolu olarak görünmektedir.

974-978/1566-1570 yılları arasında ölen Za'fî, 1500'lü yıllarda doğduğuna göre, 70 yaşlarına kadar yaşamış ve uzun bir ömür geçirmiştir. Dîvânından edindiğimiz bulgular da bunu destekler mahiyettedir. Gerek vr. 36b, 56a, 56b ve 57b'de yer alan beyitlerden, gerekse aşağıda alıntıladığımız beyitlerden bu husus açıkça anlaşılmaktadır. Za'fî'nin saçları ağarmış ve yaşlı bir vaziyette iken, aşağıdaki beyitleri yazdığı açıktır.

İrişdi âḫire ʿömrüm cefâya ġâyet yoḳ
Civân iken beni ol nev-civân eyledi pîr
(vr. 58a)

Gûyiyâ ʿaẓm-i ramîme irdi ʿömr-i ser-medî
Tâze‿cân buldı ḳudûmüñle bu cism-i nâ-tüvân
(vr. 100b)

Farḳum üzre görinenler ṣanmañuz mûy-ı sefîd
ʿAsker-i miḥnet ḳurubdur başum üstünde otaġ
(vr. 74b)

[287] Canım, a.g.e., s. 367.

II. ESERLERİ

Burada tanıtılacak olan eserlerin tamamı Za'fî isimli bir şaire nisbet edilen eserlerdir. Ancak bu eserlerin bir kısmının şairimiz olan Za'fî-i Gülşenî'ye ait olduğu husûsunda elimizde kesin karîneler olmasına rağmen, diğer bir kısım eser için ise, kesinlik arzeden bir karîneye sahip değiliz. Bu açıdan bu bahis, Za'fî-i Gülşenîye aidiyyeti kesin olanlar ve olmayanlar şeklinde ikili bir taksîm hâlinde işlenecektir. Ne var ki, Za'fî-i Gülşenî'ye aidiyyeti kesinlik arz etmeyen bu eserlerin başka bir Za'fî'ye[288] aidiyyetinde de bir kesinlik mevzu bahis değildir. Zaten bu takdîrde bu eserlerin çalışmamıza dahil edilmesi söz konusu olamazdı. Aksine bu eserlerin bir şekilde Za'fî-i Gülşenî ile de bir ilgisi kurulabildiği içindir ki, burada kendilerine yer verilmiştir.

Aşağıda her iki kısıma dâhil olan eserler, kendi içerisinde manzûm ve mensûr eserler şeklinde taksîm edilip işlenecektir.

A. Za'fî-i Gülşenî'ye Aidiyyeti Kesin Olan Eserler

1. Manzûm Eserler

a) Türkçe Dîvân

Çalışmanın "Za'fî Dîvânı'nın Şekil ve Dil Açısından İncelenmesi" başlığını taşıyan üçüncü bölümünde, Za'fî'nin Türkçe Dîvânı üzerinde detaylıca durulduğu için burada ayrıca konu ele alınmayacaktır.

b) Farsça Dîvânçe

Za'fî'nin Farsça şiirleri, Millet Ktp. Manzûm 254 numarada kayıtlı olan Türkçe dîvânının son kısmında, 124b-139a varakları arasında müstakil bir bölüm halinde yer almaktadır. Za'fî, ne bütün nazım şekilleriyle Farsça şiir yazmış, ne de eski alfabe harflerinin tümü ile Farsça gazel yazmıştır. Burada sırasıyla 3 tercî'-bend,

[288] Tesbît edebildiğimiz kadarıyla, Za'fî-i Gülşenî dışında bu mahlası ikinci bir Za'fî daha vardır. Ancak Ayıntaplı olarak tanıtılan bu Za'fî'nin her hangi bir eserinden söz edilmemektedir. Bkz. Arif Hikmet, a.g.e., vr. 42b.

3 tahmîs, 42 gazel, 2 târih olmak üzere toplam 50 şiir bulunmaktadır. Beyit sayısı yaklaşık dört yüzdür. Şiirler kendi içerisinde, tercî'-bendler, tahmîsler, gazeller ve târihler olmak üzere, klasik sıralamaya tâbi tutularak verilmiştir. Dîvânçede *elif* (ا) harfi ile sekiz; *te*, *mîm* ve *nûn* (ن ,م ,ت) harfleri ile altışar; *dâl* (د) harfi ile 5, *râ*, *sîn* *lâm* ve *he* (ه ,ل ,س ,ر) harfleri ile ikişer; *hâ*, *vâv* ve *yâ* (ى ,و ,ح) harfleri ile birer gazel olmak üzere, eski alfabenin on iki harfi ile gazel yazılmıştır.

Görüldüğü gibi Za'fî'nin Farsça şiirleri, bir dîvânçe olarak değerlendirilebilecek niteliktedir[289]. Dîvânçe,

يقول العبد حمدا خالصا في أحسن الأحوال   إلى من كان برّا حافظا للعبد في الأهوال[290]

beyti ile başlamakta,

رسيد از مقدمش شادي بياران   از آن گفتند تاريخش خوش آمد[291]

beytiyle de son bulmaktadır.

Ali Emîrî, Za'fî'nin Farsça şiirlerinin Türkçe şiirlerinden daha fazla olduğunu söylemişse de[292], Za'fî'nin gerek Türkçe dîvânının, gerekse de Farsça dîvânçesinin içinde bulunduğu elimizdeki tek nüshada (Millet Ktp. Manzûm 254), Farsça şiirleri 400 beyit civarında iken Türkçe şiirleri 3400 beyit civarında olup, Emîrî'nin söylediği gibi bir husus söz konusu değildir. Ayrıca şiir mecmualarında yaptığımız taramalarda da, Ali Emîrî'nin bu sözlerini doğrulayan bir durumla karşılaşmadık. Enteresan olan, Millet Ktp. emekli müdürü M. Serhan Tayşi'nin de ifâde ettiği gibi, Türkçe dîvân ve Farsça dîvânçenin birlikte bulundukları nüshanın, büyük bir olasılıkla Ali Emîrî tarafından istinsâh edilen bir nüsha olmasıdır. Kanaatimizce Ali Emîrî, bu bilgiyi, dîvânı istinsâh etmeden önce, tahkîkî bir bilgiye dayanmadan vermiştir. Haddizatında bu bilginin yer aldığı *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid* müsvedde olarak yazılmıştır. Ali Emîrî, daha sonra bu müsveddeyi *Tezkire-i Şu'arâ-i Âmid* ismi ile üç cilt halinde basmayı planlamış, ancak bu eserin sadece *Ze* (ز) maddesinin

[289] Her harf ve türden şiir yazmamış olan Figânî'nin şiirlerinin Abdulkadir Karahan tarafından Dîvânçe olarak değerlendirilmiş olması bizim için emsal teşkil etmektedir. Bkz. Abdulkadir Karahan, *Figânî ve Dîvânçesi*, İÜEF Yay., İst.1966, s. III.

[290] Bu kul, skıntılı durumlarında kendisini koruyan ve kendisine iyilikte bulunan Allah'a, en güzel vakitlerinde, gönülden teşekkürlerini ifâde eder.

[291] Onun gelişi ile dostlar mutlu oldu. O yüzden bu gelişine tarih olarak **خوش آمد** "hoş âmed" (hoş geldi) dediler.

[292] Emîrî, *Esâmî*, vr. 31/a.

sonuna kadar gelen birinci cildini basmaya muvaffak olmuştur[293]. Muhtemelen Ali Emîrî, *Tezkire-i Şu'arâ-i Âmid*'in *Dâd* (ض) harfini kapsayan ikinci cildini basmaya muvaffak olsaydı, *Esâmî'de* vermiş olduğu bu bilgiyi düzeltme yoluna gidecekti.

Daha önceden ifâde edildiği gibi, Za'fî'nin gerek bu dîvânçesinden, gerek ona ait olduğunu düşündüğümüz Farsça *Risâle-i Mecma'i'l-Makâsıd*'ından ve gerekse Hurûfîliğe ilişkin olarak yazdığı risâlenin önsözü ile Türkçe dîvânının önsözünün bir kısmını Farsça olarak yazmasından Farsça'ya son derece hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Yine daha evvel ifâde edildiği gibi, bir şiir mecmuasında (Mil.Ktp. Yz. A. 4050, vr. 63b vd.) Farsça tercî'-i bendlere ayrılan bir bölümde, Hâfız, Nesîmî ve Za'fî'den birer tercî'-i bendin iktibâs edilmiş olması, Za'fî'nin Farsça'sının beğenildiğini, hatta onun Hâfız ve Nesîmî ile aynı düzeyde görüldüğünü göstermektedir.

Za'fî, Farsça şiirlerinde Hâfız'dan son derece etkilenmiştir. O, dîvânçede Hâfız'ın iki gazeline tahmîs yazmıştır. Tahmîslerden birisi Hâfız'ın

منمکه دیده بدیدار دوست کردم باز　　　　چه شکر گویمت أي پادشاه بنده نواز[294]

matlalı gazeline, diğeri ise,

اي پادشه خوبان　داد از غم تنهاي　　　　دل بي تو بجان آمد　وقتست که باز آي[295]

matlalı gazeline yazılmıştır.

Za'fî'nin

میرسد آخر بغایت روز هجران غم مخور　　　　دوستداري میکند آن شاه خوبان غم مخور[296]

matlaı ile başlayan dîvânçenin yirmi birinci gazeli, Hâfız'ın aşağıda matla beytine yer verilen aynı vezin ve redifli (*Gam mehur*/gam yeme) gazeline bir nazîredir.

یوسف کمکشته باز اید بکنعان غم مخور　　　　کلبهء احزان شود روزي کلستان غم مخور[297]

[293] Tezkirenin birinci sayfasında üç ciltten oluştuğu yazılıdır (Bkz. Emîrî, *Tezkire*, s. 1)

[294] Bkz. Hâfız, *Dîvân*, s. 143. Beytin anlamı şudur: "Dostun yüzüne tekrar bakan, yüzünü yeniden gören benim. Ey kulunu okşayan pâdişâh! Bu yüzden sana ne şekilde teşekkür edeceğimi bilmiyorum."

[295] Hâfız, a.g.e., s. 213. Beytin anlamı şudur: "Ey güzeller pâdişâhı! Yalnızlığın verdiği sıkıntı için bana bir çare bul. Gönlüm sensizlikten ölmek üzeredir. Artık dönme vaktin gelmiştir."

[296] "Ayrılık günleri eninde sonunda biter, gam yeme. O güzeller şâhı sana dost olur, gam yeme."

[297] Hâfız, a.g.e., s. 128-129. Beytin anlamı şudur: "Kaybolmuş olan Yusuf Kenan'a geri döner, gam yeme. Hüzün kulübesi bir gün gül bahçesine dönüşür, gam yeme."

Yine dîvânçenin ilk gazeli Hâfız dîvânının ilk gazeline[298] nazîre olarak yazılmıştır. Za'fî'nin Farsça şiirlerine misâl teşkîl etmek üzere, onun bu gazelini aşağıda anlamı ile birlikte sunuyoruz:

1	بيا أي پير معنى از كرم بگشا در دلها	شوم آگه زأصل خويش خيزد جمله مشكلها[299]
2	چنان شد سينه پر آتش ز سوز و شوق گفتارش	كه گر يك دم كشم آهى بسوزد اهل محفلها[300]
3	چه باشد گر شوم فارغ زسير گلشن عالم	أبد نشنيده لم بوى وفا يك شمّه زين گلها[301]
4	مجويد از من بيدل قرار و صبر و آرامى	كه من ديوانه ام حاشا كنم افعال عاقلها[302]
5	ز سرّ جام جم باشد كه ضعفى را شود روشن	ألا ياايّها السّاقى أدر كاسا وناولها[303]

Hâfız'da ilk mısra olan "*ela ya eyyuhe's-sâkî*…" ifâdesi, Za'fî'de son mısrada aynen iktibâs edilmiştir.

2. Mensûr Eserler

a) Hurûfîliğe İlişkin İsimsiz Bir Risâle

Risâle, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Ef. 3088/2'de 19b-34a varakları arasında, 165 x 99 ve, 130 x 55 mm. ebadında, 15 satır ve ta'lîk hattı ile yazılmıştır. Risâlenin müellifinin Za'fî olduğu, gerek risâlenin mukaddimesinde, gerekse Osmanlıca olarak mecmuanın baş tarafında yer alan mecmuadaki risâlelerin isim listesinde açık bir şekilde belirtilmiş olmasına karşın, bu risâle kütüphane ve bilgisayar kayıtlarında Rumelili Za'îfî olarak bilinen Za'îfî Pîr Mehmed b. Evrenosoğlu adına kaydedilmiştir. Bununla beraber, Rumelili Za'îfî üzerinde yapılan çalışmalarda, eserleri işlenirken bu kayıttan söz edilmemiştir[304].

Başı:

---

[298] Bkz. Hâfız, a.g.e., s. 6.

[299] Ey mânâ âleminin pîri! Kereminden gel, gönüllerin kapısını aç da aslımdan haberdâr olayım ve böylece bütün sorunlar ortadan kalksın.

[300] Sözlerinin yakışından ve şevkinden gönlüm o derece ateşle dolmuş ki, eğer tek bir sefer bir âh çekersem mahfillerde bulunan insanlar o âhın ateşinden yanarlar.

[301] Âlem gülşenini seyretmekten mahrûm kalsam ne olur? Bu güllerden bir kere olsun vefâ kokusunu almamışım.

[302] Bir âşık olan benden kararlılık, sabır ve sükûnet beklemeyin. Zira ben bir divâneyim, akıllıların fiilleri bende ne arar?

[303] Za'fî'ye âşikâr olan Cem'in kadehinin sırrıdır. O halde ey sâki, kadehi dolaştır ve takdîm et.

[304] Akarsu, a.g.e., s. 27-31; Koçin, a.g.e., s. 56-70.

فوائد تحميد نثاران درگاه حضرت احد كه از سرادقات صفات غيبيه به واصطهء اسما ء عيني آدم خاكي را بمقتضاي "انّ الله خلق آدم علي صورته" آينهء خود كرداست.

Sonu:

عارف رموز صنايع و واقف كنوز بدايع اولوب مدار پركار دائرء گردون اولا. تمت الرسالت بعون الملك الوهاب.

Risâlenin, Farsça ve Türkçe ile yazılmış olan önsözünü müteakip, giriş bölümünde kendisini "çâker-i İbn-i Gülşenî"[305] olarak nitelendiren müellif, Gülşeniyye Âsitânesi'nde bir zamanlar hizmetkâr olduğunu ifâde etmiştir. Risâleyi telif sebebi olarak, Gülşeniyye Âsitânesi'nde erbâb-ı tasavvuf ve ashâb-ı telattuf arasında tevhîde dair meseleler hakkında mübâheseler cereyan ederken, yârândan bazılarının *Âdem-i ma'nâ*'nın teşrîfi ve zât ile sıfâtın tarîfi hususunda kendisinden bir risâle yazması için talepte bulunmalarını gösterir. Daha sonra cennetin sekiz kapısıyla uyumlu olsun diye, risâlesini bir mukaddime, bir makâle, beş füyûzât ve bir hâtimeden meydana getirdiğini anlatır.

Mukaddimede, Allah'ın tanınmak isteyince, Âdem'i halîfe olarak yaratmış olmasının hikmetleri, Allah'ın âlemi yaratmış olmasından maksadı ve nihayet mir'ât-ı tecellî-i Hakk'ın Âdem-i hâkî olduğu anlatılır. Bunun nedeni olarak da âlemin, mevâlîd-i selâseden; hayvan, nebât ve madenden oluştuğu, bunlardan isti'dâd-ı tecellî-i cemâl-ı Hak ve istihkâk-ı irfân-ı zât olanın hayvan olduğu, zira nebât ve madenin ne umûr-ı cüz'iyye, ne de umûr-ı külliyeyi idrâk edemediği, insan dışında kalan diğer hayvan türlerinde de irfânın söz konusu olmadığı, zira bunlarda, umûr-ı cüz'iyyeyi idrâk etmek mümkünse de, umûr-ı külliyeyi idrâk etmenin mümkün olmadığı üzerinde durulmuştur.

Makâle bölümünde, Allah'ın noktadan ibaret olan ve zât âlemine geldiğinde *Elif* olarak ifâde edilen ilim sıfatının, *Ba'*nın altında zuhûru, sonra tezevvüc yolu ile *Tâ*'da zuhuru, sonra çocukları olarak *Sâ'*da zuhuru ve nihâyet kelime-i

[305] Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, no.3088/2, vr.19a-b.

Muhammediyye ve kelime-i Âdemiyye'nin tamamlanması ve noktanın hitâm bulması sonucu âlemin nizam ve intizâm bulması, Âdem'in ilkin yirmi sekiz harfle konuşması, bu yirmi sekiz harfin kelime-i Muhammediyye ile ifâde edilmesi, acem lisanlarındaki p, ç, j ve g harflerinin kelime-i Muhammediyye'ye ilâve edilmesi ile oluşan otuz iki harfin de kelime-i Âdemiyye'yi oluşturması üzerinde durulmuştur.

Birinci Feyiz'de, Zât-ı Mutlak'ın esmâ ve sıfât dairesine tenezzül etmesi ve Allah'ın Âdem'e öğrettiği esmâ-i külliyenin anlamları üzerinde durulmuş, daha sonra Allah'ın insana yüklediği emânet-i Rabbânî'nin ne olduğu ile ilgili olarak birçok görüş belirtildikten sonra, onun aslında aşk ve muhabbetten ibaret olduğu, bunun da otuz iki harfe tekabül eden kelime-i Âdemiyye ve yirmi sekiz harfe tekabül eden kelime-i Muhammediyye'den ibaret olduğu, yine Allah'ın Âdem'e ruh vermesi için kullanılan nefha-i ilâhî'nin de kelime-i Âdemiyye ve kelime-i Muhammediyye'den ibâret olduğu üzerinde durulmuştur.

İkinci Feyiz'de, yedi sayısının gerek Kurân'daki, gerekse insan yüzündeki tezâhürleri tafsîlâtlı bir şekilde anlatılarak, insan yüzüne *Seb'ül-Mesânî*, *Ümmü'l-Kur'ân* ve *Fâtihatü'l-Kitâb* denmesinin hikmetleri, insan yüzündeki yedi hattın mahalleri ile on dört, bunun da hal ve mahal ile kelime-i Muhammediyye'ye tekâbül eden yirmi sekiz harfe tekâbül ettiği üzerinde durulmuştur.

Üçüncü Feyiz'de, sekiz rakamının medlûlâtı izâh edilmiş, neticede bundan kelime-i Âdemiyye olan otuz iki rakamının ortaya çıktığı ve Hz. Ali'nin "*Men 'arefe nefseh fekad arefe rabbeh*" sözü ile de bunun kastedildiği üzerinde durulmuştur.

Dördüncü Feyiz'de Kur'ân'ın muhkemât ve müteşâbihâtı, Hurûfî bir bakış açısı ile ele alınmış, muhkemâttan maksadın on yedi harf, müteşâbihâttan maksadın da on bir harf olduğu ifâde edilmiştir.

Beşinci Feyiz'de, Hz. Peygamberin ne keyfiyetle zübde-i evlâd-ı Âdem olduğu ve peder-i aslî olan Âdem'den esmâ-i küllîyi nasıl miras aldığı üzerinde durulmuştur.

Hâtime bölümünde, Kelime-i Muhammediyye'nin insan bedeninde anâsır-ı erbaa'ya taksîmi, anâsır-ı erbaa'dan her birinin zuhûru ve tasarrufunun kelime-i Muhammediyye'den yedi harfin hükmünde olduğu beyân edilmiştir.

Za'fî'nin bu risâlesi, Gülşeniyye tarîkatının, başlangıç devresinde, Hurûfîlik gibi çizgi dışı fikirlere açık olduğunu göstermesi bakımından büyük önem arz

etmektedir. Za'fî'nin Hurûfîliği ve mensûbu olduğu Gülşeniyye tarîkatının çizgi dışı fikirlere açık oluşu müstakil bir bahis halinde incelenecektir. Yine Azerbeycan ve İran'da doğan Hurûfîliğin, XV. yüzyıldan itibâren Farsça'yı bırakıp Türkçe ile eser vermeye başladığı[306] göz önüne alındığında, Za'fî'nin bu risâlesinin Türkçe yazılmış Hurûfî literatürde de önemli bir yerinin olduğu anlaşılacaktır. Ne var ki, görebildiğimiz kadarıyla Za'fî'nin bu risâlesinden, ne Türk edebiyâtının klasik kaynaklarında, ne Hurûfîlik ile ilgili çalışmalarda, ne de Hurûfîliğin Bektâşîliğin aslî bir inancı olması hasebiyle[307], Bektâşîlik ile ilgili çalışmalarda, şu ana kadar söz eden olmuştur.[308] Bu açıdan Za'fî'nin bu risâlesi üzerinde çalışılmaya değer niteliktedir.

b) Tâc Hakkında Risâle-i Mahsûsa

Bu eserin varlığından bizi haberdar eden Müstakîmzâde'dir. Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye* isimli risâlesinde, şâirimize mahsûs bir tâc olan Za'fiyye Tâcı'ndan söz ederken, onun kendi tâcı hakkında bir *Risâle-i Mahsûsa* yazmış olduğunu söylemiş, ancak bu risâle hakkında daha fazla bilgi vermemiştir[309].

Müstakîmzâde'den sonra aynı konuda bir risâle yazan Yahyâ Âgâh Efendi de, Müstakîmzâde'den naklen bu risâleye işaret etmiştir[310]. Ancak Yahyâ Âgâh Efendî, burada Za'fî'nin adına yer vermeden ve İbrâhîm-i Gülşenî'yi çağrıştıracak şekilde risâleyi, "Gülşenî Mısrî"ye nisbet etmiştir. Oysa Müstakîmzâde'nin

"*…kendi mahlasına nisbet idüp Za'fa ile be-nâm kılmıştır ve tâcları hakkında Gülşenî mehûmun risâle-i mahsûsası vardır…*"[311]

şeklindeki ifâdesinden, "Gülşenî merhûm" ile Za'fî'yi kastettiği açıktır. Kaldı ki burada risâle, "Gülşenî Mısrî"ye de nisbet edilmemiştir. Kanaatimizce,

---

[306] Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, TTK, Ankara 1989, s. 25.

[307] Gölpınarlı, a.g.e., s. 29.

[308] Geçmiş bahislerde geçen klasik kaynaklarda Za'fî'nin bu eserinden söz edilmemişti. Çağdaş eserlerde ise ne Za'fî'den ne de bu eserinden söz edilmiştir. Bkz. Gölpınarlı, a.g.e.; Sadettin Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şâirleri*, İst. Devlet Mat. 1930; İsmail Özmen, *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, (I-V) Saypa, Ankara 1995.

[309] Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye,* vr. 18a.

[310] Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İslâmbolî, *Tarîkat Kıyafetleri*, s. 88.

[311] Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye,* vr. 18a.

Müstakîmzâde'nin Za'fîyye tâcı bahsinin ilk cümlesinde "*Gülşenî Mısrî halîfelerinden Şeyh Ali Za'fî*"[312] şeklinde kurduğu cümle, Yahyâ Âgâh Efendî'nin risâleyi Gülşenî Mısrî'ye nisbet etmesini sağlamış olmalıdır.

Son olarak, yaptığımız bütün araştırmalara rağmen Za'fî'nin bu risâlesine ulaşamadığımızı belirtelim. Bu risâlenin gün yüzüne çıkarılmasıyla, tarîkat giyim ve kuşam tarihi literatürü ciddî bir kazanım sağlayacaktır.

B. Za'fî-i Gülşenî'ye Aidiyyeti Kesin Olmayan Eserler

Burada zikredilecek eserlerin Za'fî-i Gülşenî'ye aidiyyeti husûsunda elimizde kesin bir karîne bulunmamaktadır. Bunların Za'fî mahlasını taşıyan başka bir şahsa ait olması da mümkündür. Şu ana kadar tesbît ettiğimiz verilere göre Türk Edebiyâtı tarihinde Za'fî mahlasını taşıyan bir şâir daha mevcuttur. Ancak bu bilginin yer aldığı Arif Hikmet tezkiresinde, bu şâirin yazdığı şiirler, ya da eserler hakkında herhangi bir bilgi yer almamış, sadece onun Ayıntaplı ve müfessir olduğu ifâde edilmiştir[313]. Dolayısıyla burada zikredeceğimiz eserlerin bu Za'fî'ye ait olduğu husûsunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Bu eserlerin, Ayıntaplı Za'fî'ye, Za'fî-i Gülşenî'ye ya da varsa başka bir Za'fî'ye ait olması muhtemeldir.

1. Mevlid

Za'fî mevlidinin bulabildiğimiz tek nüshası, Ankara Milli Ktp. Yz. A Koleksiyonu 2249/2 numarada kayıtlı bir mecmuanın 14b-31a varakları arasında yer almakta olup, toplam varak sayısı 18'dir. Mecmua, bordo meşin bir cilt içerisinde olup, boyutu 230×150-155×87 mm., yaprak adedi 9a-34a arası, satır adedi her sayfada 19 satır, yazısı rik'a, kağıdı ise çiçek fligranlıdır. Mecmuada müstensih ve istinsâh tarihine ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak kapakları üzerinde yer alan Sultân II. Mahmut'a ait tuğradan hareketle, bu mecmuanın II. Mahmut döneminde (1808-1839) istinsâh edildiği anlaşılmaktadır.

---

312 Müstakîmzâde, a.g.e., vr. 17b.

313 Arif Hikmet, *Tezkire*, vr. 42b. Aynı husûs için bkz. Mehmed Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, C. II, s. 570; Haluk İpekten vd., *Tezkirelere Göre Dîvân Edebiyâtı İsimler Sözlüğü*, s. 540.

Aynı mecmuada, *Mevlid*'in akabinde, Za'fî'nin *Hudâ Rabbim* adıyla bilinen manzûmesi ile isimsiz bir hicviyyesi daha yer almaktadır ki aşağıda bunların üzerinde durulacaktır.

Mevlidin baş tarafında yer alan *Âyete'l-Kürsî'*den sonra, kırmızı mürekkeple yazılmış olan "*Mevlidü'n-Nebî 'Aleyhi's-Selâm*" başlığının altında "*Kelâm-ı Hazret-i Za'fî ve's-Selâm*" ifâdesi kullanılarak mevlidin müellifi belirtilmiştir. Ancak bu Za'fî'nin Za'fî-i Gülşenî olduğunu ima edecek başka bir kayıt da bulunmamaktadır. Za'fî-i Gülşenî'nin şâir olmasından ve *Mevlid*'in başında yer alan "Hazret-i Za'fî" terkîbindeki "hazret" ifâdesinin, Za'fî-i Gülşenî'nin mutasavvıf yönüne işaret eden bir kayıt olma ihtimâlinden hareketle, bu mevlid, Za'fî-i Gülşenî'nin bir eseri olarak kabul edilebilir. Ancak gerek muhtevânın rindâne olmaması, gerekse mahlas beytinde şâirin adının geçmemiş olması, bu konuda ihtiyâtlı davranmamızı gerekli kılmaktadır.

Za'fî Mevlidi, sonda yer alan "*dua*", "*na't-ı rasûlullâh"* ve "*medhü'n-nebî"* fasılları dahil olmak üzere toplam on beş bölümden oluşmaktadır. Son iki bölüm hariç, her bölümün başında Kur'ân-ı Kerîm'den bir aşır ve her aşırın başında da, kırmızı mürekkeple yazılmış besmele ve sûre isimleri yer almakta olup, aşırdan sonraki kısımlar ise manzûmdur. Toplam beyit sayısı 607'dir.

Başı: سوره بقره بسم الله الرحمن الرحيم الله لا اله الا هو الحي القيوم

Sonu: يوللرينده اهل دللر جغرشوب دير روز شب خير مقدم اي حبيب

Gördüğümüz kadarıyla, daha önceden Za'fî Mevlidi'nden söz eden olmamıştır. Necla Pekolcay *Türkçe Mevlid Metinleri* isimli doktora çalışmasında sadece İstanbul kütüphanelerindeki mevlidleri incelediği için, doğal olarak bu mevlidden söz etmemiştir[314]. Ancak daha sonra Anadolu'daki mevlidler dâhil olmak üzere hazırladığı mevlid listesinde de Za'fî mevlidi yer almamıştır[315]. Hasan Aksoy da, Türkçe'de kaleme alınan 200 civarındaki mevlidden, yapılan araştırmalar sonucunda yetmişinin şâirinin tesbît edildiğini ifade etmiş ve mevlid şâirlerini yüzyıllara göre sıralamıştır[316]. Ne varki bu listede de Za'fî Mevlidi'nden söz

[314] Necla Pekolcay, *Türkçe Mevlid Metinleri*, (İÜTE Doktora Tezi), İst.1950.

[315] Pekolcay, *Mevlid*, TDV Yay., Ankara 1993, s. 40-43.

[316] Hasan Aksoy, "Mevlid", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 483.

edilmemiştir. Bu durumda, Za'fî Mevlidi'ni, şairi tesbît edilen yetmiş birinci mevlid olarak saymak mümkün görünmektedir.

2. Hudâ Rabbim Manzûmesi

Hudâ Rabbim adıyla bilinen manzûme, daha evvel müellifinin kimliği hususunda kimi tartışmaların yapılmış olduğu bir manzûmedir. Bu manzûmenin Za'fî'ye de nisbet edildiği tarafımızdan tesbît edilmiş bulunmakta ve böylece manzûmenin müellifinin kimliği hususunda daha evvel yapılmış olan tartışmalara yeni bir boyut kazandırılmış olmaktadır.

Daha evvel manzûmenin kendilerine nisbet edildiği müellifler esas olarak Sun'ullâh-ı Gaybî (ö. 1676) ve İbrâhîm Hakkî-i Erzurûmî (1703-1780)'dir. Gerek Gaybî[317], gerek İbrâhîm Hakkî[318] adıyla manzûmenin ayrı ayrı basımları yapılmış, ayrıca manzûme İbrâhîm Hakkî'nin *Ma'rifetnâme*'sinde de neşredilmiştir.[319] Bununla beraber, yakın bir zamanda, Muhammed Nûru'l-'Arabî (1813-1887)'ye de nisbet edilen bir nüsha Bilal Kemikli tarafından tanıtılmıştır[320].

Cumhuriyet döneminde yapılan araştırmalarda, manzûmenin yukarıda adı geçen müelliflerden hangisine ait olduğu hususu üzerinde ana hatlarıyla farklı iki görüş belirmiştir:

1. Görebildiğimiz kadarıyla konu üzerinde ilk kez görüş belirten İsmail Hakkı Uzunçarşılı'dır. Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri* isimli kitabında, Kütahya'da yaygın olarak bilinen bir menkıbeden hareketle bu kanıya varmıştır. Uzunçarşılı'nın naklettiği menkıbe şöyledir:

"*Akâid-i sûfiyyesinden dolayı Gaybî Sun'ullâh Efendi'ye Kütahya ulemâsı zındıklık etiketi yapıştırmışlar ve sözü halkın ağzına kadar düşürerek zavallıyı ta'n ve teşnîa başlatmışlar; bu halden müteessir olan Gaybî sûfiyye rumûzâtını*

---

[317] Gaybî Sun'ullâh, *Hudâ Rabbim,* Kütahya Sancağı 1307. (Bilal Kemikli, "Huda Rabbim Manzûmesi Etrafında Tartışmalar", *Dost İlinden Gelen Ses*, Kitabevi Yay. İst. 2004, s. 155'ten naklen).

[318] İbrâhîm Hakkî Erzurûmî, *Hudâ Rabbim*, Rıza Ef. Mat., yy. 1306; bir diğer baskısı. Matba'a-i Âmire, 1339.

[319] Erzurum Hasankaleli İbrâhîm Hakkî, *Marifetnâme*, (Haz. Turgut Ulusoy), İst. 1987, s. 68-72.

[320] Bilal Kemikli, a.g.m., s. 156.

anlamayanlara karşı akâid-i dîniyyeyi rahnedâr edecek bir fikirde olmadığını izah için Kütahya halkınca Hudâ Rabbim ismi verilen manzûmesini neşreylemiştir."[321]

Uzunçarşılı, bazılarının bu manzûmeyi İbrâhîm Hakkî'ye nisbet ettiklerini de ifade ederek, Gaybî'nin İbrâhîm Hakkî'den çok daha evvel yaşadığından ve manzûmenin Kütahya halkınca anane olarak Gaybî'ye nisbet edildiğinden hareketle, manzûmenin İbrâhîm Hakkî'ye değil, Gaybî'ye ait olduğu şeklindeki kanaatini belirtir[322].

2. İkinci görüş ise, Uzunçarşılı'nın görüşünün aksini savunan Abdülbaki Gölpınarlı'ya aittir. Gölpınarlı bu konuda şu mütalaalarda bulunur:

"*Bu şiir Marifetnâme sahibi İbrâhîm Hakkî'nin olup, mezkûr kitapta münderiçtir ve aslen 116 beyittir. Şu halde bu menkıbe Kütahya'da çok muahhar bir zamanda vücut bulmuştur. Maamafih Melâmîlikteki Şiilik temayüllerini bir halk rivayeti şeklinde ayrıca teyit etmekte olduğundan hiç de kıymetsiz değildir.*"[323]

Yakın dönemde konuyu gündemlerine alan Kadir Güler ve Bilal Kemikli gibi araştırmacıların ise, Uzunçarşılı'nın görüşünü tercih ettikleri ve manzûmenin aslında Gaybî'ye ait olduğu üzerinde durdukları görülmektedir. Adı geçen araştırmacılar, manzûmenin Gaybî'ye nisbet edildiği kütüphanelerdeki nüshalar, Kütahya Sancağı'nda Gaybî ismiyle yayınlanan nüsha, Kütahya halkı arasında manzûmenin Gaybî'ye aidiyeti hakkında yaygın olarak anlatılan menkıbe ve en önemlisi Gaybî'nin İbrâhîm Hakkî'den önce yaşamış olmasından hareketle, bu manzûmenin İbrâhîm Hakkî'ye değil, Gaybî'ye ait olduğu kanaatini taşımaktadırlar[324].

Kemikli, İbrâhîm Hakkî'nin *Ma'rifetnâme*'sinde yer alan manzûmeyi ise, Hakkî mahlası ile yazılmış olması ve Gaybî'ye ait olduğu düşünülen nüshalara kıyasla birçok ilave beyit ihtivâ etmesi dolayısıyla, Gaybî'nin manzûmesine bir nazîre olarak değerlendirmiştir[325].

---

[321] Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, İst. 1932, s. 238.

[322] Uzunçarşılı, a.y.

[323] Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 217.

[324] Kadir Güler, *Gaybî Sun'ullâh ve Hudâ Rabbim Risâlesi*, Yedi İklim, C. X, S. 68, Kasım 1995**sayfaya bak kemiklinin divanından*; Bilal Kemikli, *Sun'ullâh-ı Gaybî Dîvânı, İnceleme-Metin*, MEB Yay., İst. 2002, s. 46; Kemikli, a.g.m., s. 155.

[325] Kemikli, a.g.m., s. 160.

Manzûmenin Kemikli tarafından tanıtımı yapılan ve Muhammed Nûru'l-Arabî'ye nisbet edilen nüshasına gelince, Kemikli, aynı metnin yazma nüshaları arasında görülebilmesi doğal kimi farklılıklar dışında, bu nüshanın İbrâhîm Hakkî nüshası ile aynı olduğu ve nüshanın başında yer alan "*Dîvân-ı Muhammed Nûru'l-Arabî*" ibâresinin ise bir temellük kaydı olması gerektiği sonucuna varmıştır[326].

Hudâ Rabbim manzûmesinin, daha evvel kimlere nisbet edildiği konusundaki tartışmaları böylece özetledikten sonra, şimdi Za'fî'ye nisbet edilen nüshalarından söz edebiliriz. Tesbît edebildiğimiz kadarıyla, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi bölümü, no. 1377; aynı kütüphane Yazma Bagışlar bölümü, no. 338 ve Milli Kütüphane Yz. A, no. 2539/2, 3094/4, 3162/3, 4211, 4714/14'te mevcut nüshalar Za'fî adına kayıtlıdır. Ayrıca yukarıda tanıtımını yaptığımız mevlidin bulunduğu Milli Ktp Yz. A 2249/3'te, *Mevlid*'den sonra manzûmenin bir nüshası daha yer almaktadır. Tüm bu nüshaların mahlas beyitlerinde de şairin adı geçmektedir.

Görüldüğü gibi *Huda Rabbim* manzûmesi, Sun'ullâh-ı Gaybî (ö. 1676), İbrâhîm Hakkî-i Erzurûmî (1703-1780) ve Muhammed Nûru'l-'Arabî (1813-1887) dışında dördüncü bir kişi olarak Za'fî'ye de nisbet edilmiş bulunmaktadır. Bu manzûmenin bu şairlerden hangisine ait olduğu ve Za'fî'ye aitse bu Za'fî'nin kimliği ile ilgili olarak, manzûmenin varsa başka nüshalarının da tesbîti ve metin dahil olmak üzere eldeki tüm verilerin mukayese edilmesiyle, detaylı bir araştırmaya girişilmesi sonucu kesin bir kanaata varmak bizce daha uygun görünmektedir. Bu ise konu üzerinde müstakil bir çalışmayı gerektirir. Burada bizim yaptığımız en önemli husûs, manzûmenin Za'fî'ye nisbet edilen nüshalarını gün yüzüne çıkartmış olmamızdır.

3. Hicviyye Tarzında Yazılmış İsimsiz Bir Manzûme

Hicviyye tarzında yazılmış olan bu manzûme, yukarıda tanıtımını yaptığımız *Mevlid* ve *Hudâ Rabbim* manzûmesinin birer nüshalarının da içinde yer aldığı Milli Ktp Yz. A 2249/4 nolu mecmuada, 35a-37a varakları arasında yer alan başlıksız bir manzûmedir. Manzûmenin mahlas beytinde Za'fî mahlası geçmemekle beraber, manzûmenin başında, mecmuada daha önce yer alan *Mevlid* ve *Huda Rabbim*

---

[326] Kemikli, a.g.m., s. 161.

manzûmesinin müellifine işaret edilerek söylenen "Nazm-ı Dîgeri" ifâdesininin yer almış olmasından hareketle, bu manzûmenin de Za'fî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Gerek mecmuadaki *Huda Rabbim* manzûmesinin, gerekse bunun hemen akabinde başında "Nazm-ı Dîgeri" ifâdesinin bulunduğu hicviyye tarzındaki bu manzûmenin *Allah* kâfiyesi ile yazılmış olması, her iki manzûmenin tek kalemden çıktığını gösteren diğer bir husustur. Ancak *Hudâ Rabbim*'de her beyitte kâfiye varken, bu manzûme birer beyit atlanarak kâfiyelenmiştir.

Manzûmede yer alan ve Bağdat'ın fethinden söz edilen

Nice feth̤ olısar Baġdâd
İmâmlar eylemez imdâd

beytinden, manzûmenin Bağdat'ın feth edildiği sıralarda kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bağdat'ın Kânûnî döneminde fethedildiği (941/1534)[327], ancak IV. Murat döneminin hemen başında (1034/1624) tekrar geri alındığı ve IV. Murat tarafından nihâî olarak fethedildiği (1048/1638)[328] bilinmektedir. Şu halde manzûme bu iki dönemden birinde kaleme alınmış olmalıdır.

Bu durumda manzûmenin şairi olan Za'fî'nin kimliğini tesbît etmek, manzûmenin hangi dönemde yazıldığının tesbît edilmesi ile ortaya çıkacak bir husûstur. Za'fî-i Gülşenî Kânûnî döneminde yaşadığı ve o dönemde başka bir Za'fî bilinmediği için, şayet manzûme Kânûnî döneminde yazılmışsa, Za'fî-i Gülşenî'ye; IV Murat döneminde yazılmışsa, başka bir Za'fî'ye ait olduğu büyük bir ihtimâlle ortaya çıkar. Manzûmenin aşağıdaki beyitlerinde yer alan "Süleymân"ın Kânûnî Sultân Süleymân olması muhtemel ise de, bununla ilgili elimizde kesin bir karîne söz konusu değildir.

Nice nice Süleymânlar
Gelüp geçti şu dünyadan

Ḳanı ecdâd-ı aʿẓâmuñ
Kime ḳaldı bu mülkü'llâh

Manzûme, daha ziyâde sosyal eleştiri içerikli olup, kadı, sadrazam, yeniçeriler, asesbaşı (polis müdürü) ve subaşı gibi farklı müesseselerin başında yer

[327] *Osmanlı Ansiklopedisi*, İz Yay., İst. 1996, C. II, s. 266.
[328] *Osmanlı Ansiklopedisi*, C. IV, s. 74.

alanlar, değişik açılardan eleştirilmiş; daha sonra dönemin padişahına birçok nasîhatlar yapılmış ve nihâyet tasavvufî yaşam tarzı övülmüştür.

94 beyitten müteşekkil olan manzûme,

الا اي قوم اسلامبول　　　　بلوك تحقيق اولون اكاه

beyti ile başlamakta,

بتون دنيايه خدمتدر　　　　مرادم حسبة لله

beyti ile de son bulmaktadır.

4. Risâle-i Mecma'i'l-Mekâsıd

Bizzat görme imkanına kavuşamadığımız Farsça olarak yazılan *Risâle-i Mecma'i'l-Mekâsıd'*dan, *Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zü Wien*'in kataloğunda söz edilmektedir[329]. Burada verilen bilgilere göre, risâle 1993/23 nolu mecmuanın183-189 varakları arasında yer almakta, Za'fî İbn Gülenci (?) (ابن كلنجى) de risâlenin müellifi olarak gösterilmektedir.

Risâlenin kendisine nisbet edildiği Za'fî ibn Gülenci (?) (ابن كلنجى)'nin, Za'fî-i Gülşenî olduğu husûsunda elimizde kesin bir kanıt olmamakla beraber, bu risâlenin giriş kısmının, Za'fî Dîvânı'nın giriş kısmı ile şekil ve muhtevâ açısından benzerlik göstermesi, risâlenin Za'fî-i Gülşenî'ye aidiyyeti ihtimâlini yükseltmektedir. Aşağıda, risâlenin ve Za'fî Dîvânı'nın giriş kısımlarına yer verildikten sonra, her iki giriş arasındaki benzerlikler maddeler halinde gösterilecektir.

Risâlenin girişi:

بسم اللهلرّحمن الرّحيم　　　　سر صفحه صحف قديم[330]

جامع فحواي كتاب مبين　　　　سر سخن صفحه متين[331]

Za'fî Dîvânı'nın girişi:

بسم اللهلرّحمن الرّحيم　　　　جامع أسرار كلام قديم[332]

---

[329] Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zü Wien, Gustav Flügel, Wien, 1865, s. 495.

[330] Bismillâhirrahmânirrahîm sözü, kadîm sahîfelerin baş sözüdür.

[331] O, kitâb-ı mübînin mânâlarının bütünüdür. O, metîn sahîfelerdeki sözün başıdır.

[332] Bismillâhirrahmânirrahîm sözü, kelâm-ı kadîmin sırlarının bütünüdür.

باعث فتح درعلم لدن　　　نقش نگارندهء دیر سخن[333]
سرسخن دفتردیوان حق　　　منتخب معنئ دیوان حق[334]

1. Şekil bakımından her iki giriş, beyit esasına dayalı olarak kaleme alınmıştır. Beyitler her ikisinde de kendi aralarında kâfiyeli olup vezinleri “Fe’ilâtün fe’ilâtün fe’ilün” şeklindedir.

2. Her ikisi Farsça’dır.

2. Her ikisinde, ilk beytin ilk mısrası Besmele’dir.

3. Her ikisinde, birinci beytin son kelimesi “kadîm” kelimesidir.

4. Risâlede ikinci, *Dîvân*’da üçüncü beyitte “ser-i sühan” ifâdesi yer almaktadır.

5. Muhtevâ açısından, her ikisinde Besmele’nin özellikleri ve sırları anlatılmaktadır. Örneğin, risâlede yer alan جامع فحواي كتاب مبين ifâdesi ile *Dîvân*’da yer alan جامع أسرار كلام قديم ifâdesi, şeklî benzerliklerin yanında, mana açısından da müterâdif ifâdeler niteliğindedirler. Zira كلام قديم ,كتا ب مبين ile, أ سرار , فحواي ile müteradif ve mütekâbil olarak kullanılmış, جامع ise her ikisinde aynen tekrar edilmiştir.

Görüldüğü gibi, Za’fî’ye nisbet edilen *Risâle-i Mecma’i’l-Mekâsıd* ile, Za’fî Dîvânı’nın baş kısımları arasında, her iki girişin tek kalemden çıktığını gösteren önemli benzerlikler bulunmaktadır.

Ayrıca risâlenin Farsça olması da, onun Za’fî’ye ait olduğunu nakzeden bir husus değildir. Zira, Za’fî, bir dîvânçeyi ve iki eserindeki mukaddimeleri Farsça yazan birisi olarak, bu dile son derece hâkimdir (Bkz. Farsça Dîvânçe bahsi). Risâlenin muhtevâsına baktığımızda da, ele alınan husûsların Za’fî’nin yabancısı olmadığı tasavvufî konular olduğu görülecektir.

Netice itibarıyla beyan ettiğimiz bu husûslardan hareketle, bu risâlenin müellifi olarak gösterilen Za’fî’nin, Za’fî-i Gülşenî olması kuvvetle muhtemeldir.

Risâle yedi bölümden oluşmakta olup, bölüm başlıkları şunlardır.

---

[333] O, ilm-i ledün kapısının açılmasına sebeptir. O söz kilisesinin/mabedinin işlenmiş nakşıdır.
[334] O, Hak dîvânı defterinin baş sözü ve o dîvândaki manaların seçkisidir.

1. Ehadiyyetin lugavî ve ıstılâhî manasını beyan hakkındadır. (در بیان احدیت معنی لغوي و اصطلاحی) Vr. 184.

2. Vahdet beyanındadır. (در بیان وحدت) Vr. 184.

3. Vâhidiyyet beyanındadır. (در بیان واحدیت) Vr. 185.

4. Rûh beyanındadır. (در بیان روح) Vr. 185.

5. Ma'rifet-i kalb beyanındadır. (در بیان معرفت قلب) Vr. 185.

6. Ma'rifet-i nefs beyanındadır. (در بیان معرفت نفس) Vr. 187.

7. İlm-i te'vîl beyanındadır. (در بیان علم تاویل) Vr. 188.

İKİNCİ BÖLÜM

ZA'FÎ-İ GÜLŞENÎ'NİN EDEBÎ ŞAHSİYETİ

Bu bahiste, Za'fî'nin Türk edebiyâtı tarihinde nerede durduğu, hangi akımı temsil ettiği, ya da hangi akımların tesirinde kaldığı; etkilendiği ve etkilediği şâirler ve son olarak kendi şiiri hakkındaki görüşleri işlenecektir.

I. TASAVVUF VE DÎVÂN EDEBİYÂTLARINDAKİ YERİ

Anadolu'da Yunus Emre ile temeli atılan Tasavvuf/Tekke Edebiyâtı'nın, daha sonra Halk Tekke Edebiyâtı ve Dîvân Tekke Edebiyâtı şeklinde ikiye ayrıldığı kabul edilmektedir. Birincisi Hacı Bayram, Eşrefoğlu ve Kaygusuz Abdâl gibi halkın anlayacağı dille ve hece ölçüsüyle şiir yazanların meydana getirdiği edebiyât; ikincisi ise Mevlânâ, Âşık Paşa, Nesîmî, Ahmet Fakîh gibi münevverlerin diline uygun ve aruz ile şiir yazanların oluşturduğu edebiyâttır[335]. Za'fî de Dîvân Tekke Edebiyâtı kategorisine giren mutasavvıf dîvân şâirlerinden biridir.

Haluk İpekten, bu gruptaki şâirleri de iki kısımda mütâlaa eder: Birincisi Hallâc-ı Mansûr, Nesîmî, Ahmed-i Yesevî, Niyâzî-i Mısrî, İbrâhîm Hakkî meşrebinde, tasavvufî hayâtı bizzat yaşayan, halkı irşâd eden şâirlerdir. Bunlar önce mutasavvıf, sonra şâirdirler. İkinci gruptakiler ise Fuzûlî ve Nâilî gibi, tasavvufu sanat yönünden değerlendirenlerdir. Bunlar için şiir ve sanat ön safta yer alır. Tasavvuf bunun içinde eritilmiştir. Bunlar önce şâir, sonra mutasavvıftırlar[336]. Acaba mutasavvıf bir dîvân şâiri olan Za'fî'nin hangi yönü diğerini öncelemektedir. Bir başka ifâde ile Za'fî'de tasavvufî yön mü, yoksa sanatsal yön mü baskındır? Bu sorulara cevap verebilmek için, Za'fî'nin gerek tasavvuf edebiyâtı, gerek dîvân edebiyâtındaki yerini incelemek gerekir.

A. Tasavvuf Edebiyâtındaki Yeri

Klasik dönem kaynaklarından Za'fî'nin şiirlerinin tasavvufî yönüne doğrudan işâret eden yegâne kaynak, Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'arâ*'sıdır. Ahdî, Za'fî'nin şiirlerini tetebbu ettiğini ifâde ettikten sonra, onlarla ilgili olarak "*Serâser eş'ârı tasavvuf ile müzeyyen ve cümle güftârı muvahhidâne ve mübeyyen vâki olmuştur.*" değerlendirmesini yapar. Daha sonra da "*Sâhib-i sülûka nâfidür.*" diye nitelendirdiği bir gazelini iktibâs ederek[337], şiirinin sülûk yoluna girmiş tasavvuf ehli için faydalı

---

[335] Seyit Kemal Karaalioğlu, *Resimli-Motifli Türk Edebiyatı Tarihi*, İnkilap ve Aka Yay., İst. 1980, C. I, s. 392.

[336] Haluk İpekten, *Fuzûlî Hayâtı, Sanatı, Eserleri*, Akçağ, Ankara 1991, s. 26.; Mustafa İsen, *Usûlî Hayâtı Sanatı ve Dîvânı*, Atatürk Ünv. Fen-Edb.Yay., Erzurum 1988, XVII.

[337] Solmaz a.g.e., s. 399-400.

olduğunu ifâde eder. Za'fî Dîvânı'nın müstensihi olarak kabul ettiğimiz yakın dönem edebiyâtçılarından Ali Emîrî de, onun zamanının ileri gelen şâirlerinden olduğunu ve şiirlerini de baştan sona mutasavvıfâne bir eda ile yazdığını belirtir[338].

Hakîkaten, Gülşeniyye tarîkatının bir şeyhi olan Za'fî'nin, şiirlerini tam anlamıyla tarîkatını irşâd için bir vâsıta olarak telakkî ettiği görülmektedir. *Dîvân*'da gerek Gülşeniyye tarîkatı, gerekse de bu tarîkatın pîrleri İbrâhîm-i Gülşenî ve Ahmed-i Hayâlî hakkında ne kadar zengin bir malzeme bulunduğu müstakil bahislerinde işlenmişti. Yine başta vahdet-i vücûd düşüncesi olmak üzere Za'fî'nin sahip olduğu tasavvufî düşünce de *Dîvân*'da önemli bir yer tutmuştur. Bu açıdan bakıldığında, Za'fî'nin şiirinin didaktik bir karakter arz ettiği; onun, şiiri, düşüncelerini yaymak için bir vâsıta kabul eden mutasavvıf şâirlerden olduğu görülür. Terkîb-i bend, tercî'-i bend ve murabbaları başta olmak üzere, gazellerinde de bu husus yer yer müşahede edilebilir. Gerek tezkirelerde gerekse birçok şiir mecmuasında, Za'fî'nin iktibâs edilen şiirlerinin bu türden olması, onun didaktik yönünün ne derece önemsendiğine işaret eder.

Bilindiği gibi kendisinden sonra gelen pek çok mutasavvıf şâiri etkileyen Yunus Emre (1320/1321) sade bir dil, ancak yüksek bir tefekkürle şiirler yazmıştır[339]. Yunus'un tesirleri Mevlevî tekkeleri dışındaki tüm tekke şâirlerinde görülür. Özellikle en alt tabakadaki halk kitlesine kadar inmek isteyen ve Babailik, Ahilik, Abdallık, Hurûfîlik, Kızılbaşlık, Kalenderîlik ve Hayderîlik akîdelerinden mürekkep bir itikâd karışımı olarak değerlendirilen Bektaşiliğe mensup şâirler, Yunus'un millî vezin ve sade bir eda ile yazılmış olan şiirlerinden çok etkilenmişler ve kendileri de bu tarzda, hatta Yunus'unkinden daha şûh, daha zarif bir tarzda şiirler yazmışlardır[340]. Ancak Muhyiddîn Arabî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi mutasavvıflardan mülhem Yunus'ta var olan yüksek tasavvuf felsefesi, Bektaşî şâirlerinde görülmez[341].

Za'fî de hece ile yazdığı dört şiirini, tekke edebiyâtı nazım türü olan ilâhî, ya da Gülşenîlerdeki adıyla tapuğ nazım türü ile yazmıştır. Za'fî'nin hece vezni ile

---

338 Emîrî, *Esâmî*, vr. 10/a-b; Beysanoğlu, a.g.e., C. I, s. 84-86.

339 Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Külliyâtı (Yunus Emre Dîvânı Tahlîl)*, MEB, İst. 2005, C. I, s. 93. Yunus'un etkilediği şâirlerden bazıları için bkz. a.g.e., s. 90 vd.

340 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 316, 351.

341 Köprülü, a.g.e., s. 324.

yazdığı bu şiirlerinde, Yunus Emre'nin tesirinin olmadığını söylemek güçtür. Gerçekten de Za'fî'nin ve Yunus'un aşağıdaki dörtlükleri arasında ne kadar büyük bir benzerlik olduğu görülmektedir.

Yunus Emre:

Aşkın aldı benden beni
Bana seni gerek seni
Ben yanarım dünü günü
Bana seni gerek seni[342]

Za'fî:

ʿAşḳ âteşi yaḳdı teni
Bulamaz oldum ben beni
Hep beklerem dün ü güni
Meded hey Allâhum meded
(vr. 55b)

Ancak Za'fî'nin hece vezni ile yazdığı şiirleri, arûz vezni ile mukayese edildiğinde son derece azdır. Za'fî'nin Yunus'a benzeyen en önemli özelliği, ağır konuları sade bir dille anlatmasıdır. Za'fî'yi, Yunus'u takip etmede Bektaşî şâirlerinden ayıran husûs budur. Yunus'taki yüksek tasavvufî düşünce, Bektaşî şâirlerin aksine, Za'fî'de rahatlıkla görülür. Za'fî'nin birçok mecmua ve tezkirede de yer alan

Bu meẓâhir kim vücûd-ı muṭlaḳ iẓhâr eyledi
Kendüdür kim kendüsine ʿarż-ı dîdâr eyledi

Ṣatdı ḥüsnin aldı ʿaşḳın arada bir kimse yoḳ
Kendi aldı kendi ṣatdı kendi bâzâr eyledi
(vr. 114b/1-2)

beyitleriyle başlayan gazeli bunun güzel bir örneğidir.

Ancak Za'fî'nin edebiyât anlayışında, Yunus Emre'nin yanı sıra, Bektaşîlik, Melâmîlik, Kalenderîlik, Hurûfîlik gibi muhtelif tasavvufî zümrelerin tesiri de görülür. Aşağıda Za'fî'nin bu akımlarla alakası üzerinde tek tek durulacaktır.

342 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, Akçağ, Ankara 1998, s. 332.

1. Melâmîlik Tesirleri

Sözlükte yerme anlamına gelen melâmet, tasavvuf terminolojisinde kınayanın eleştirisinden korkmamak anlamına gelen bir kelimedir. Tasavvufta melâmet, dervîşin kendisini halkın gözünde kötü tanıtarak, herkesin beğenme ve saygısı yerine, hor görmesini isteyerek nefsini öldürmenin bir yoludur. Bu tarz bir anlayışı benimseyenlere Melâmî denir. Melâmîler bütün tasavvuf ekolleri arasında bulunabilmektedir. Hamdûn-ı Kassâr'ın ilk temsilcisi olduğu Melâmîlik, Hacı Bayram-ı Velî'nin kurduğu Bayramiyye'nin bir kolu olarak Anadolu'da, daha sonra özellikle XVI. yüzyılda Rumeli'de yayılmıştır[343]. Bu dönem, Gülşenîliğin de Rumeli'de yayıldığı dönem olması açısından dikkat çekmektedir.

Haddizatında Gölpınarlı'nın belirttiğine göre, Gülşenîler Melâmîliğe çok yakın durmuşlardır. Nitekim Melâmî kutbu Ahmed Sarbân (ö. 952)'ın bulunduğu Hayrabolu'da tam on dört Gülşenî tekkesinin bulunması bunun bir delilidir[344]. Üstelik Ahmed Sarbân'ın Za'fî ile aynı dönemde yaşadığını ve Hayrabolulu (Rumelili) olduğunu göz önüne aldığımızda, Za'fî'nin ondan etkilenmiş olabileceği derhal ortaya çıkar. Gerçekten de her iki şâirin Mevlânâ'nın "*Şâh selâmün 'aleyk*" nakarâtlı düvâzdeh türündeki kasîdesini tanzîr etmeleri, başka da düvâzdehler yazmaları (Bkz. Alevî ve Bektaşiliği bahsi) ve Şi'a akîdelerini, üstelik aynı kültürel ortam içerisinde terennüm etmeleri, aralarındaki etkileşimin göstergeleridir.

İşte Melâmîliğin Rûmeli'de yayıldığı zaman ve mekanı paylaşan Za'fî'nin, bu düşüncenin etki alanından kendisini kurtaramadığı görülmektedir. Nitekim Za'fî Dîvânı'nda Melâmî düşünceye açıkça rastlanabilmektedir. Şâir kendisini *melâmet ehli* olarak vasıflandırmış (89b, 116a) ve *melâmet tarîkının* kendisi için zarurî olduğunu (116b) ifâde etmiştir. Bir beyitte de Melâmî anlayışın önemine işaret ederek, selâmetin dünyayı mamûr etmekle değil, nâmûs ve ardan vazgeçip melâmeti tercih etmekle hâsıl olacağını (83b, 89b) ifâde etmiştir.

Şâire göre Melâmîlerin bir özelliği de, ehl-i fenâ olmalarıdır (116a, 89b). Şâir Melâmî ve âşık-ı rüsvâ olduğunu birlikte zikrederek (69b, 78b), Melâmîliğin diğer

[343] Bkz. Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü,* s. 314; Cebecioğlu, a.g.e., s. 424; Geniş bilgi için bkz. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*.

[344] Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarîkatlar*, Gerçek Yay., İst. 1969, s. 215-216.

bir özelliğine işâret etmiştir ki, o da Melâmîliğin aşksız olamayacağı husûsudur. Aşağıdaki beyitte de melâmete aşkın bir özelliği olarak yer vermiştir .

Ey hem-nişîn-i miḥnet ü endûh u derd olan
Meydân-ı ʿaşḳ içinde melâmetle ferd olan
(vr. 98a)

Şâir birçok beyitte de, kendisinin Melâmî olduğunu hatırlatarak, kaba sûfîyi (vr. 83b) ve zâhidi (vr. 69b, 116a) eleştirmiştir. Aşağıda bu beyitlerden bir tanesi örnek olarak yer almaktadır.

Yüri ʿarż eyleme zâhid baña sen câme-i taḳvâ
Benüm ḫâr-ı melâmetde ḳalubdur şimdi dâmânum
(vr. 84a)

2. Kalenderîlik Tesirleri

Kalenderîlik Cemâleddîn Sâvî (ö. 630/1232) tarafından kurulan bir tarîkattır. Bu tarîkata mensup kişilere kalender denmektedir. Melâmetîlik ve Kalenderîlik arasında sıkı bir ilişki vardır. Kalenderîliğin bir sûfî zümre olarak ortaya çıkışı, Melâmetîlik akımının doktrin ve amelî açıdan farklılaşması sonucudur[345]. Bu hususiyetlerinden olacak ki, Za'fî de aşağıdaki beyitte her iki kavrama birlikte yer vererek kendisinin hem Melâmî hem de Kalenderî olduğunu ifâde etmiş, ayrıca her iki meşrepte ortak bir özellik olarak *fenâyî* olmayı göstermiştir.

Biz bir melâmet ehli ḳalender fenâyiyüz
Luṭf eyle zâhid añma selâmet ṭarîḳını
(vr. 116a)

Kalenderîlerin en bâriz özelliği, zâhirî süsten vazgeçmek amacıyla saç, sakal, bıyık ve kaşları tıraş etmek anlamına gelen "çar-darb" (dört vuruş) denilen bir uygulamaya sahip olmalarıdır[346]. Rumeli'de mevcut bir zümre olan Kalenderîlerin bu özellikleri, Rumelili pek çok şâirin şiirine yansımıştır[347]. İşte Rumelili bir şâir olan Za'fî de aşağıdaki beyitlerinde, Kalenderîliğin bu esasından söz etmiş ve tüm

[345] Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, s. 15; Pala, a.g.e., s. 267.
[346] Pakalın, a.g.e., C. II, s. 148; Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e., s. 161-164.
[347] Bu hususla ilgili geniş bilgi için bkz. Çeltik, a.g.t., s. 345-355.

kıllarını Kalenderce tıraş ettiğini ifâde etmiştir. Şâir bunu sevgili ve aşk ile irtibâtlandırmıştır.

Sevel'den ol ṣanem-i tâze rûy u bed-ḫûyı
Ḳalenderâne terâş eyledüm ḳamu mûyı
(vr. 115b)

İtdüm terâş ḳaşı Ḳalenderlik eyledüm
Meydân-ı ʿaşḳa başdum ayaḳ erlik eyledüm
(vr. 85b)

Şâire göre, Kalender, baştaki bütün kılları tıraş ettiği gibi, aynen o şekilde gönülden de mâsivâyı tıraş eder. Bu husûsu ifâde ettiği aşağıdaki beytinden, şâirin çar-darb esasını, şeklî olarak değil de, manevî bir anlam yükleyerek algıladığı da söylenebilir.

Mâ-sivâ naḳşını idüp ṣafḥa-i dilden terâş
Gel Ḳalender-meşreb ol başında ʿaḳluñ var ise
(vr. 107b)

Ayrıca şâir, düvâzdeh türündeki bir murabbaının (Mil.Ktp. Yz.A. 164l, vr. 125/b) "*Çâr-darb u dakk u lak abdâl u uryân olmuşuz*" şeklindeki nakarâtında da Kalenderîlerin çâr-darb prensibini benimsediğini ifâde etmiştir.

Burada şâir, çıplak olmak anlamına gelen "dakk u lak"[348] ve "uryân" tabirleri ile de Kalenderîlerin diğer bir önemli husûsiyetine işaret etmiştir. O da, İslâm dünyasının hemen her yerinde, Kalenderîlerin melâmet felsefesinden hareketle, yarı çıplak bir kıyafetle dolaşmış olmalarıdır[349]. Aşağıdaki beyitte de şâir Kalenderîlerin bu özelliğini, tâc ve hırka giymediğini, baş açık ve yalın ayak dolaştığını söyleyerek dile getirmiştir.

Ne ḥâcet baña tâc u ḫırḳa çün ehl-i ḳabâyum ben
Baş açıḳ yalın ayaḳ bende-i âl-i ʿabâyum ben
(vr. 101b)

Şâir bu beyitte ayrıca "bende-i âl-i 'abâ" olduğunu ifâde etmiştir ki, bu da Kalenderîlerdeki Ehl-i Beyt sevgisine işaret eder. Gerçekten de, XV. yüzyıldan itibaren Kalenderîler üzerinde, Hz. Ali kültü, Hz. Hüseyin ve Kerbela ile ilgili matem

---

[348] J.W.Redhouse, *Turkish and English Lexicon* (Tıpkıbasım), Çağrı, İst. 2001, s. 1636.
[349] Ocak, a.g.e., s. 159.

geleneği şeklinde görülen ciddi bir Şîî tesiri görülmüştür[350]. İşte şâir burada Kalenderîlerin bu özelliğini de terennüm etmiştir. Özellikle, şâirin Kalenderîlerin iki önemli özelliğini; "çar-darb" ve yarı çıplak bir kıyafetle gezinmelerini benimsediğini ifâde ettiği yukarıda zikrettiğimiz murabbaı, on iki imam övgüsü hakkında yazmış olması, Kalenderîlikteki Şîî tesirlerin Za'fî'de de aynen görüldüğünü göstermesi açısından önemlidir. Burada şâirin Kalenderîliği ve on iki imam sevgisini çok güzel bir şekilde sentezlediği görülmektedir.

Aşağıdaki beyitte de şâir, Kalender bir gedâ olduğunu söylemektedir ki bu da Kalenderîlerin tese'ül ya da cerr[351] (dilenme) ile ifâde edilen diğer bir özelliğidir.

Neme yetmez benüm sîm-i sirişkümle ruḫ-ı zerdüm
Cihânı bir pula ṣatmış Ḳalender bir gedâyum ben
(vr. 101b)

Şâirin düvâzdeh türündeki murabbaın aşağıda yer alan bendinde *"ehl-i tecrîd"* olduğunu ifâde etmesi, Kalenderîliğin onun üzerindeki etkisini gösteren diğer bir husustur. Gerçekten de mücerred bir hayât sürmek Kalenderîlerin başta gelen erkanındandır[352]. Şâirin ehl-i tecrîd olduğuna, nakarâtında Kalenderîlerin esâslarını terennüm ettiği düvâzdehinde yer vermesi anlamlıdır.

Biz mevâlî-meşrebüz ḥubb-i ʿAlî'dür şânımuz
Laʿnet itmekdür Yezîd'e dînümüz erkânumuz
Ehl-i tecrîdüz tevellâ eylemek izʿânumuz
Çâr-ḍarb u daḳḳ u laḳ abdâl u ʿuryân olmuşuz

Kalenderîlerin diğer bir ilginç özelliği vardır ki o da vecde girebilmek için âyinlerde esrar kullanma geleneğidir. Rumeli'de çokça bulunan Kalenderî/Abdâl zümrelerinden etkilenen Rumelili şâirlerin, şiirlerinde esrara çokça yer verdikleri görülür[353]. Za'fî Dîvânı'nda şâirin esrar kullandığına ilişkin herhangi bir kayıt bulunmamakta ise de, Latîfî Tezkiresi'nde şâirin müptela derecesinde afyon kullandığına ilişkin detaylı bir bilgi bulunmaktadır[354].

---

[350] Ocak, a.g.e., s. 138-143.
[351] Bu özellikle ilgili geniş bilgi için bkz. Ocak, a.g.e., s. 167-168.
[352] Ocak, a.g.e., s. 168.
[353] Bkz. Çeltik, a.g.t., s. 357-371; Ocak, a.g.e., s. 175.
[354] Canım, a.g.e., s. 366-367.

Latîfî, afyonun bulunmadığı bir dönemde ölümlü bir hâl alan şâirin, terkîbi afyonunkiyle aynıdır diyerek çareyi berş kutusunu yemekte bulacak kadar afyon tiryakisi olduğunu, hokka hokka yediği zaferân renkli berşin rengine büründüğünü ve sarı ve zayıf vücudunun mumyaya dönüştüğünü ifâde etmektedir. Latîfî'ye göre şâir, beş dirhem miktarındaki afyonu şeker helvası gibi çiğner tatlı tatlı yerdi. Darb-ı mesel olacak bir tiryaki idi, ancak yine de o, tiryakilerin mühmel ve mülevvesi değil, rind ve pâklarındandı. Eğlenmek isteyenler, seyr ü temâşâ-yı acâyib için, ekâbir meclislerinde kendisine afyon yedirirlerdi. Berşin cevelân ve cevcevinde mezâyâ ve letâif söyler, şetâret ve letâfetler eyler idi. Ağzı şekerlendiği için, sinekler ağzının içine girer ve çıkarlardı. Kendisi de halet-i nez'a varmış gibi, gözlerini gâh kapar gâh açardı. Latîfî, Za'fî'ye nisbet ettiği aşağıdaki iki beytin hasb-ı hâline işaret ettiğini söylemektedir:

Ey cefâ-ḫû baña cevr eylemez iseñ ölürüm
Cevrüñ afyonına zîrâ ḳatı muʿtâd oldum

Leb müferraḥdur egerçi bize ḫâlüñ yaraşur
Biz o tiryâkilerüz ki güzelüm ḥub severüz

Daha evvel geçtiği üzere (Bkz. Ölümü), Latîfî, şâirin ölümünü de afyon ile ilişkilendirmiş ve mutâd olduğu gıdasını alamayınca, rûhunun bedeninden mufârakat eylediğini ifâde etmiştir[355].

Bir kere şâirin dînî ve tasavvufî yönü (Bkz. Za'fî Dîvânı'nda Dîn ve Tasavvuf) ile Latîfî'nin bu söylediklerinin birbirleriyle hiç bağdaşmadığını söylemek gerekir. Burada bir çıkış yolu olarak, başka bir şâire ait olan afyonkeşlik bilgisinin yanlışlıkla Za'fî maddesinde işlenmiş olduğu tasavvur olunabilir. Kaldı ki, Latîfî'nin Za'fî'nin esrârkeş olduğunu kanıtlamak için zikrettiği yukarıda geçen iki beyit, ne divânında ne de incelediğimiz kadarıyla her hangi bir mecmuada yer almaktadır. Ancak Latîfî'nin verdiği bu bilgileri doğru kabul edecek olursak, bunu Kalenderîliğin şâir üzerindeki şiddetli tesiri ile izah etmekten başka bir seçeneğimiz kalmayacaktır.

Kalenderîlikle eş anlamlı olarak kullanılan abdâl tabiri[356] de *Dîvân*'da kullanılmıştır. Abdâl, yalın ayak, başı açık bir şekilde gezgincilik yapan, kalenderîler gibi bıyık, saç ve kaşlarını tıraş eden, Şîîliğe ait kimi unsurlar taşıyan dervîş[357]

[355] Canım, a.g.e., s. 366-367.
[356] Geniş bilgi için bkz. Ocak, a.g.e., s. 81.
[357] Pala, a.g.e., s. 12.

anlamında kullanılmaktadır. Nitekim şâir de on iki imam övgüsü hakkında yazdığı bir murabbaın (Mil.Ktp. Yz.A. 164l, vr. 125/b) yukarıda da yer verdiğimiz nakarâtında her iki kavramı birlikte kullanmıştır. Bu murabbaın birinci bendi şöyledir:

Nuṭḳ-ı Ḥaḳdur nuṭḳumuz biz ṣaḥf-ı Ḳur᾽ân olmuşuz
Kör olan münkirlere naṣṣıla burhân olmuşuz
Ṣûretâ gerçi gedâ maʿnîde ṣulṭân olmuşuz
Çâr-ḍarb u daḳḳ u laḳ abdâl u ʿuryân olmuşuz

Aşağıdaki beyitlerde de abdâl kavramı, Kalender meşrep, başı açık ve serserî dolaşan, aşk ile kendinden geçmiş, âlemdeki her şeyden tevellâ ve teberrâ edip bir mürşide bağlanan dervîş anlamlarında kullanılmıştır.

Ne perîsin ki yüzüñ göreli ey mâh-liḳâ
Ser-serî vâdi-i ḥayretde gezer abdâlüm
(vr. 86a)

Ey perî yüzüñ görüp abdâluñ oldum cân ile
Varduġınca vechi var artırsa dilde ḥayretüm
(vr. 89b)

H̱alḳ-ı ʿâlemden tevellâ vü teberrâ eyleyüp
Âsitân-ı Gülşenî'nüñ baş açıḳ abdâlıyuz
(vr. 70b)

Ḳoyup bu ẖânḳâh-ı ġamda tenhâ hîç añmazsın
Unutmaḳ gerçi kim lâyıḳ degil sulṭânlar abdâlı
(vr. 119b)

Abdâllar, Balkan ve Rumeli fetihlerine katılıp, daha sonra da oralara yerleştikleri[358] için, başta Usûlî ve Hayretî olmak üzere Rumeli şâirlerinin şiirlerinde[359] çokça geçmektedirler. İşte Rumeli şâirlerinin tüm özelliklerini taşıyan Za'fî de zaten etkilerinde kaldığı Usûlî ve Hayretî gibi, şiirlerinde abdâllardan söz eden diğer bir şâir olmuştur.

---

[358] Ocak, a.g.e., s. 98, Çeltik, a.g.t., s. 333.
[359] Hayretî ve Usûlî'de abdâl kullanımı için bkz. Çeltik, a.g.t., s. 333-342.

3) Hurûfîlik Tesirleri

Horasan'ın Esterabâd şehrinde Fazlullâh-ı Naîmî-i Esterâbâdî (730/1330) tarafından kurulan Hurûfîlik, Batınî bir mezhep olup esası kelâm şeklinde tecellî eden Allah'ın harflerle ortaya çıktığı inancıdır. Hurûfîlikte harflerle ilgili nazariyeler sonsuz olup, 4, 7, 14 ve 28 ve 32 rakamları önemli bir yer tutar[360].

Za'fî, dîvânında geçen aşağıdaki beyitte Fazlullâh'ın ismini açıkça zikretmiştir. Burada şâir, özündeki tekmîl-i nefsi Gülşenî'nin himmetiyle Fazlullâh'ın fazlına bağlamıştır.

Tâ senüñ **Żaʿfî** özüñ ṭañ mı ḳılup tekmîl-i nefs
Gülşenî'nüñ himmetiyle fażl-ı Fażlu'llâh'ı gör
(vr. 63a)

Aşağıdaki beyitlerde de, şâir Hurûfî ıstılâhâtına uygun bir tarzda, Fazl-ı Hak diye isimlendirdiği Fazlullah'tan övgü ile söz etmiştir. Birinci beyitte ayrıca Fazlullâh'ın eseri Câvidân'ın ismi geçmektedir.

Fażl-ı Ḥaḳ'dan **Żaʿfî**yâ bulduñ ḥayât-ı câvidân
ʿAynuña alma ṣaḳın sen münkirüñ inkârını
(vr. 116a)

Mâye-i taḳlîdden âyîneñi ṣâf itmege
Fażl-ı Ḥaḳ'dan feyż uran envâr-ı nûru'llâhdur
(vr. 61a)

Şâir, dîvânında yer alan aşağıdaki beyitte de, Hurûfîlikte pîr-i sânî konumunda olan Nesîmî'den söz etmiştir. Burada şâirin kendisini Nesîmî'nin takipçisi olarak gördüğü ortadadır.

Tâze cân bulurdı ḳabrinde Nesîmî **Żaʿfî**yâ
Ger meşâmına irişse işbu naẓm-ı ḫoş nesîm (vr. 90b)

Bir beytinde (vr. 97b) nice aşıkların dâr-ı aşkta asıldıklarını, asılanların sadece Hallâc-ı Mansûr ve Nesîmî olmadıklarını söyleyen şâir, aşağıdaki beyitte de, onların boş bıraktıkları meydanı kendisinin doldurduğunu ifâde etmiştir.

360 Geniş bilgi için bkz. Gölpınarlı, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, T.K., Ankara 1989; Agah Sırrı Levend, *Dîvân Edebiyâtı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, s. 56-64; Pala, a.g.e., s. 226-227.

Gerçi Manṣûr u Nesîmî geldiler meydân ara
Şimdilik meydân benümdür eylerem daʿvâ-yı ʿaşḳ
(vr. 76b)

Yukarıda geçtiği gibi, Za'fî'nin şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî ve İbrâhîm-i Gülşenî'nin müridi Usûlî, Nesîmî'nin etkisinde kalmışlar ve onun şiirlerini tanzîr etmişlerdi. İşte Za'fî de muhtemelen bunlara uyarak Nesîmî'nin

Ey ṣaçuñ ẕât-ı ilâhî v'ey ruḫuñ Allâh nûr
Rûzenüñ sırrı büyükdür ʿîduhâ cennât ḥûr[361]

matlalı gazelini tahmîs etmiştir[362].

Za'fî Dîvânı'nda, Hurûfîlerin harflere dayalı olan inanç sistemlerine uyan birçok beyit yer almaktadır. Aşağıdaki beyit bunlardan biridir.

Çâr-deh ḥarfüñ rumûzın añlayup esrârını
Aḥmed'e nâzil olan *Ṭâ-hâ*yı bildüm n'eydügin
(vr. 102a)

Bu beyitte 14 harfin remiz ve esrarını, ayrıca Ahmed'e nazil olan Ta-hâ'yı, yani Kur'an'ı anladığını ifâde etmektedir. Hurûfîlikte 14 sayısı, Kur'an'daki sayısı 14 olan hurûf-ı mukattaa'ya işaret etmektedir. Ayrıca 14 önemli bir sayı olan 28'in yarısıdır. Onlara göre kudret-i ezeliyye kemâlini ve celâlini insan çehresinde göstermiştir. İnsan yüzünde bütün mevcûdâtın erkân-ı asliyyesinden olan 28 harfi bulmak mümkündür. Mesela dişler ilk aşamada 28'dir. Menâzil-i kamer de 28'dir. İnsanın yüzünde 4 kirpik, 2 kaş, 1 de saç vardır ki bunlar ana hattıdır ki 7'dir. Sonradan hasıl olan 2 yanaktaki sakal, 2 burundaki kıl, 2 taraftaki bıyık, 1 de çenedeki sakal ki bu da baba hattıdır, 7'dir. 7 + 7, 14 eder. Bunu hâl ve mahal itibari ile 2 ile çarpınca 28 olur[363]. Şâirin çar-deh harfin esrâr ve remizlerinden maksadı, bu izahlar çerçevesinde olmalıdır.

Şâir aşağıdaki beyitlerde de dört, beş, altı, yedi ve dokuz rakamlarının işaret ettiği anlamları dile getirmiştir.

Çâr ʿunṣur heft deryâ nüh felek ʿarş-ı mübîn

---

[361] Nesîmî'nin tahmîsi yapılan gazeli için bkz. Nesîmî, *Dîvân*, (Haz. Hüseyin Ayan), Akçağ Yay., Ankara 1990, s. 100-101.
[362] Bkz. Mil. Yz. A, no. 1641, vr. 271a. Mil. Cönk 137, vr. 72.
[363] Agah Sırrı Levend, a.g.e., s. 56.

Penc ʿ âlemde olan bu şeş cihâtı söyleşem
(vr. 89b)

Żaʿ fiyâ bu yedi çarḫ u yedi muṣḥaf yedi ḫaṭ
Yedi ṭûr u yedi seyr ü ol yedi deryâ nedür
(vr. 65b)

Şâirin Hurûfîlik anlayışına uygun bir tarzda ifâde ettiği diğer bir husus da, nokta meselesidir. Hurûfîlere göre kainatın sırrı Kur'an'da, Kur'an'ın sırrı Besmele'de, Besmele'ninnin sırrı *Bâ* (ب)'da, *Bâ* (ب)'nın sırrı ise altındaki noktadadır. Bu nokta ise Hz. Ali'dir. Nokta her şeyin ve bütün harflerin aslıdır. Zira çizgiyi, sıra noktalar oluşturur.[364] Şâir, aşağıdaki beyitleri bu anlayışa uygun bir tarzda kaleme almıştır.

Kân-ı ḥayâsuñ bu gün noḳṭa-i bâsuñ bu gün
Şîr-i Ḫudâ'suñ bu gün şâh selâmun ʿ aleyk
(vr. 4b)

Añladum bu ḳâlıb-ı âdem neden endâzedür
Noḳṭadan fehm eyledüm remz-i rumûzuñ varını
(vr. 115b)

Gâh noḳṭa geh elif geh ḥarf u lafẓ u geh demüm
Başdan ayaġa kelâmu'llâh-ı ism-i aʿ ẓamum
(vr. 139b)

Dîvân şiirinde sevgilinin güzellik unsurları alfabedeki harflere benzetilegelmiştir ki, bu Hurûfî olsun olmasın bütün dîvân şâirleri tarafından uygulanan bir gelenek olmuştur. Za'fî de, zaten Hurûfîliğin unsurlarını açık bir şekilde kullanmaktan çekinmeyen bir şâir olarak, bu geleneğe uymuş ve dîvânında alfabedeki harflerin bir kısmını benzetmenin müşebbehün bih unsuru olarak kullanmıştır. Bu harflerin *Dîvân*'da nasıl kullanıldıkları, *Dîvân*'daki kullanılış sıklığı baz alınarak aşağıdaki sıra ile gösterilmiştir.

ELÎF (ا): Dîvân şiirinde elif harfi birçok anlamda kullanılmıştır. Za'fî Dîvânı'nda ise, üç yerde (vr. 109b, 110a, 118a), sevgilinin kendisiyle sîneye dâğlar çektiği ifâde edilmiş; iki yerde (vr. 59a, 82b), sevgilinin boyunun düzgünlüğü ona benzetilmiş; bir yerde de (vr. 15b), noktası olmadığı ve kendisinden sonraki harfe

[364] Pala, a.g.e., s. 373.

bitişmediği için vahdeti sembolize etmesi hasebiyle Allah ile birlikte kullanılmıştır. Aşağıda her üç kullanım için birer örnek verilmiştir:

Dâl ebrû lâm zülfüñle *elif* ḳaddüñ senüñ
Oldı bu Żaʿfî-i bî-çârenüñ ḳatline dâl*
(vr. 82b)

Żaʿfiyâ dâġ yaḳup n'ola çekersem *elifi*
Sînem üstine benüm naḳş olınan âhı göre
(vr. 110a)

Elif Allâh dinildi yâ âdem
Elife çün ḫalîfe oldı bâ
(vr. 15b)

DÂL (د): *Dal* harfi *Dîvân*'da, sevgiliden gelen sıkıntılar sonucunda, *elif* gibi dümdüz olan boyun iki büklüm oluşu (vr. 59a, 117a, 118b), zülfün *dal* gibi büklüm oluşu (vr. 121b) ve kaşın *dal* gibi kıvrımlı oluşu (vr. 82b) vesilesi ile zikredilmiştir.

Gûş urmadı efġânuma ol şûḫ-ı cefâ-kâr
Dâl oldı ḳadüm çeke çeke bâr-ı ġamını
(vr. 118b)

Dâl-ı zülfüñ ol elif-ḳad eyleyüp zencîr-i ʿadl
Lebleri Nûşirevânlıḳ resmini ad eyledi
(vr. 121b)

Dâl ebrû lâm zülfüñle elif ḳaddüñ senüñ
Oldı bu **Żaʿfi**-i bî-çârenüñ ḳatline dâl*
(vr. 82b)

YÂ (ي): *Ya* harfi *Dîvân*'da kullanıldığı her üç yerde de, sevgilinin kaşının bu harf gibi eğri oluşu münasebeti ile zikredilmiştir (vr. 117a, 121b, 80a).

Belâ vü derd-i ʿaşḳı çekmeden ḳaddüm kemân oldı
Göñül bir ḳaşı *yâ*'nuñ tîrine yaʿnî nişân oldı
(vr. 121b)

LÂM (ل): Bir beyitte (vr. 82b), saç, kıvrımlı oluşu ile *Lam* harfine benzetilmiş; diğer bir beyitte de, *lütuf* kelimesinin ilk harfi olması hasebiyle kullanılmıştır (vr. 6b).

Dâl ebrû *lâm* zülfüñle elif ḳaddüñ senüñ
Oldı bu **Żaʿ fi**-i bî-çârenüñ ḳatline dâl*
(vr. 82b)

Lâm-ı luṭfıyla cihân ḫalḳı bulup sîn-i sürûr
Felek ü ʿ unṣur ider luṭfına anuñ îmâ
(vr. 6b)

SÎN (س): *Dîvân*'da biri hemen yukarıda geçen beyitte olmak üzere iki yerde kullanılmış ve burada sürûr, diğer beyitte ise saâdet kelimesinin ilk harfi olarak zikredilmiştir.

Diş biler *sîn*-i saʿ âdet ki öpe ayağını
ʿ Ayn-ı ʿ izzetle olal'dan berü ol bî-hemtâ
(vr. 6b)

RÂ (ر): *Dîvân*'da bir yerde kullanılmış ve kaş eğri olduğu için, bu harfe benzetilmiştir.

Derd içinde ḳaldı fikrüm *râ* ḳaşuñ fikriyle âh
Ḳaddiñe irmek ḫayâli ḳâmetüm dâl eyledi
(vr. 121a)

MÎM (م): *Dîvân*'da bir yerde kullanılmış ve sevgilinin ağzı, küçük oluşu ile bu harfe benzetilmiştir (vr. 59a).

NÛN (ن): *Dîvân*'da bir yerde kullanılmış ve kaş eğri olduğu için bu harfe benzetilmiştir (vr. 59a).

CÎM (ج): *Dîvân*'da bir yerde kullanılmış ve zülf kıvrımlı olması dolayısı ile bu harfe benzetilmiştir. *Mîm*, *Nûn* ve *Cîm* harfleri, aşağıdaki beyitte bir arada kullanılmışlardır.

Dâl eyleyen elif ḳadümi ṣad belâ ile
Ol ağzı *mîm* ü ḳaşları *nûn* zülfi *cîmdür*
(vr. 59a)

Yukarıda sayılan hususlar dışında, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi koleksiyonu, 3088/2 numaralı mecmuada yer alan Za'fî'ye ait bir risâlede de, baştan başa Hurûfîlik inancı anlatılmıştır. Bu risâle, mecmuanın başında yer alan ve

Osmanlıca olarak yazılmış olan içindekiler kısmında da, Hurûfîliğe ait bir risâle olarak tavsîf edilmiştir. Bu risâlenin muhtevâsı, eserler bahsinde ele alındığı için, burada tekrar üzerinde durulmayacaktır.

Bunlara ilaveten, Bosnalı Vahdetî (1135/1722)[365] gibi Hurûfî bir şâirin Za'fî'nin iki gazeline tahmîsler (Bkz. Etkilendiği ve Etkilediği Şâirler bahsi) yazmış olması da, dikkat çekmektedir. Za'fî'de Hurûfîliğin tesirleri ile ilgili olarak tesbît ettiklerimiz, her iki şâir arasında ortak olan yönün Hurûfîlik olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Kanaatimizce, Vahdetî'nin daha sonra yaşadığını göz önüne aldığımızda, ondaki Hurûfîlik akîdesinin kaynaklarından birini Za'fî'nin teşkil ettiğini söylemek kabildir.

Diğer bir Hurûfî şâir olan Mukîmî[366] için de benzer mülahazaları taşımak mümkündür. Zira Za'fî Dîvânı'nda yer alan bir gazelin (vr. 61a) baş tarafında "*Bu gazeli şâir Mukîmî tahmîs etmiştir.*"[367] şeklinde bir not düşülmüştür. Ancak yaptığımız taramalarda, Mukîmî'nin her hangi bir tahmîsi ile karşılaşılmamıştır. Ne var ki Vahdetî gibi Hurûfî bir şâir olan Mukîmî'nin sözü edilen bu tahmîsinin, şimdilik kaydıyla ulaşamadığımız bir yerde bulunması imkân dâhilindedir.

Acaba bu verilerden hareketle Za'fî'nin Hurûfî bir şâir sayılması mümkün müdür? Fuat Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı, eserlerinde esrâr-ı hurûfa ait îmâlara rastlanılan her şâiri Hurûfî saymanın çok yanlış olacağı[368] hususu üzerinde durmaktadırlar. Agah Sırrı Levend de, bütün mutasavvıfların harf ve noktanın fazîletine kani olduklarını, hatta bununla kalmayarak Hurûfîliğe ait birçok remiz ve ıstılâhı benimseyerek eserlerinde kullandıklarını söyler[369].

---

[365] Tuhfe-i Nâilî'de geçtiğine göre bu mahlası taşıyan üç şâir vardır. Birincisi, mevliden Üsküplü ve mevtınen Edirneli ve 1135/1722'de ölen Vahdetî; ikincisi İstanbullu bir Halvetî dervîşi olan Vahdetî; üçüncüsü de 1079/1668 tarihinde vefat eden İstanbullu Kadı Hüsâmzâde Ahmed Vahdetî Efendî'dir. (bkz. Tuhfe-i Nâili, C. II, s. 1156.) Bunlardan birincisi, Za'fî ile aynı coğrafyadan, ikincisi de aynı tarîkattandır. Kanaatimizce Za'fî'ye tahmîs yazan Vahdetî, birinci sırada zikredilen ve Bosnalı Vahdetî olarak bilinen Vahdetî olmalıdır. Bu Vahdetî'nin Za'fî ile aynı coğrafyayı paylaşması ve Za'fî gibi Hurûfîliğin etkisinde kalmış olması (Bkz.Köprülü, *Türk Edebiyâtı Tarihi*, s. 375; Gölpınarlı, *Hurûfîlik*, s. 120) bizi bu kanıya sürüklemektedir.

[366] XVI-XVII. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Mukîmî'nin hurûfîlik ile ilgili *"Vahdetnâme"* isimli eserini Gölpınarlı tanıtmaktadır. (Bkz.Gölpınarlı, *Hurûfîlik*, s. 113-114)

[367] Za'fî, *Dîvân*, vr. 61a.

[368] Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 328; Gölpnarlı, *Melamiler*, s. 102 vd.

[369] Agah Sırrı Levend, a.g.e., s. 62-63.

Gölpınarlı, şiirlerinin kahir ekseriyeti sûfiyâne ve âşıkâne olan, eserlerinden Hurûfîlik kokusu bile duyulmayan kişilerin; örneğin Seyyid Nizâmeddîn'in sırf

> Yüzünde bist ü heşt harfi ilâhım
> Acep nakşeylemiştir pâdişâhım

beytini söylemiş olmasından dolayı Hurûfî sayılamayacağını söylemektedir. Gölpınarlı, bu tür beyitleri "bu da olsun" kabilinden söylenmiş sözler olarak değerlendirmektedir[370]. Şu halde Za'fî'nin de, sırf harflerin esrârı ile ilgili beyitlerinden hareketle Hurûfî addedilmesi doğru olmaz. Zira onun da şiirlerinin kâhir ekseriyeti âşıkâne ve sûfiyânedir.

Za'fî'nin, bizzat Fazlullâh'ı ve muakkibi Nesîmî'yi övmesi, Fazlullâh'ın *Câvidân-nâme'*sinden iktibâsta bulunması gibi hususlar da, tek başına onun Hurûfîliğine delalet etmeyebilir. Gölpınarlı'nın, benzer bir durumda olan Oğlanlar Şeyhi İbrâhîm Efendî'nin Hurûfî sayılıp sayılamayacağı hususunda, onun Hurûfî sayılamayacağı sonucuna varmış olması bizi bu kanaate sürüklemektedir. Gölpınarlı, Oğlanlar Şeyhi İbrâhîm Efendî'nin, Hurûfîliği biraz andıran iki beyit söylemiş olmasının yanı sıra, Fazllullâh'ın bir beytini okuyarak ondan istidlâlde bulunmasını, İbrâhîm Efendî'nin, ulemâ-yı rüsûm ve tarîkatların çoğunun aksine, Fazlullâh'ı düşman görmediği ve vahdet erenleri arasında gördüğü şeklinde yorumlamakta ve İbrâhîm Efendî'nin Hurûfî sayılamayacağını ifâde etmektedir[371]. Gölpınarlı, İbrahim Efendi'de görülen Hurûfîliğin bu izlerini, Hurûfîliğin Mevlevîlik ve Melâmîlik gibi bazı tarîkatlara hulûl etmiş olmasına ve bu tarîkatlara mensûp bazı kişilerin Hurûfîliğe mütemâyil olmasına bağlamaktadır.[372].

Hurûfîliğin Za'fî'deki etkileri, eğer buraya kadar anlattığımızla sınırlı kalmış olsa idi, Gölpınarlı'nın İbrahim Efendi için vermiş olduğu hükmü biz de Za'fî için rahatlıkla verebilirdik. Ancak Za'fî'nin baştan sona Hurûfîlik inancını ele aldığı bir risâle te'lîf etmiş olması, Hurûfîliğin onda "etkilenme" ile sınırlı olmadığını göstermektedir. Yine Gölpınarlı tarafından kaleme alınan *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*'nda, Hurûfîlikle ilgili eser yazmış olan herkesin Hurûfî sayılması[373] da,

---

[370] Gölpınarlı, *Melamiler*, s. 102
[371] Gölpınarlı, *Melâmîler*, s.103.
[372] Gölpınarlı, *Melâmîler*, 103, 128.
[373] Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*.

bizi bu kanaate götürmektedir. Şu halde Za'fî'deki Hurûfîlik temâyülünün biraz daha derinden geldiği anlaşılmaktadır. Za'fî'nin bu temâyülünde içinden çıktığı sosyal ve kültürel ortamın da etkisinin olduğu muhakkaktır.

Az evvel ifâde edilen, Hurûfîliğin Mevlevîlik ve Melâmîliği etkilemiş olduğu yargısının, aslında Gülşeniyye tarîkatı için de geçerli olduğu görülmektedir. Nitekim, Gülşeniyye tarîkatı müntesiplerinin, başlangıç devresinde, benzer düşüncelerden dolayı mülhidlik ve zındıklıkla suçlanmalarına yol açan kimi şerîat dışı fikirlere sahip olduklarını gösteren bazı rivayetler vardır. Mısır'da kadı olarak bulunan Şeyhülislâm Çivizâde Mehmed (ö. 996/1587), Nesîmî'nin etkisinde kaldığı ve şiirlerine nazîreler yazdığı[374] bilinen İbrâhîm-i Gülşenî'nin *Ma'nevî*'sinde "Şerî'ata aykırı bir nokta yoktur" inancını güdenleri şiddetle kınayarak, İbrâhîm-i Gülşenî'nin zındık olduğunu, Gülşenî'nin ahvâlini iyice bildiği halde ona dervîş olanın dinsiz olacağını, kestiğinin yenemeyeceğini, onlarla evlenilemeyeceğini, imamlıklarının kabul edilmeyeceğini, onlarla kılınan namazın tekrar kılınması gerektiğini ve onun inançlarına sahip olanların yakalandıktan sonra dahi tevbelerinin kabul edilmeyeceğini muhtevî iki tane fetva vermiştir[375].

Bu türden suçlamalarla İbrâhîm-i Gülşenî, 930/1523 yılında Kanûnî Sultân Süleyman tarafından İstanbul'a davet edilmiş, netîcede hakkındaki iddiaların asılsız olduğu sonucuna varılarak Mısır'a dönmesine izin verilmiştir[376].

Aşık Çelebî, Yenice Vardarlı Usûlî'den söz ederken, "*Şeyh İbrâhîmîlere isnâd olunan ilhâd tohumunu, Rum'da evvel ol ekmiştir ve Nesîmiyyât türrehâtından getirdiği nihâl-i nihâd-ı dalâli ol dikmiştir. Nice onup bitmeyecekler gelip ol tohumu ekmeğe başlamışlar ve nice ber-hordâr olmayacaklar ol nihâle budaklar aşılamışlardır. Hak Te'âlâ tohumlarını çürüte ve köklerini kuruta.*"[377] diyerek Çivizâde'ninki ile paralel bir görüş sergilemiştir. Nihâyet, sonraki yıllarda, Gülşeniyye tarîkatı şeyhlerinden Karamânî, şer'-i şerîfe aykırı bazı şathiyyât izhâr

---

374 İbrahim Olgun, "Nesîmî Üzerine Notlar", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı (Belleten)*,1971, s. 198.

375 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 323.

376 Vassâf, a.g.e, C. III, s. 155-157; Emîrî, *Tezkire*, s. 299.; Nihat Azamat, "İbrâhîm-i Gülşenî", *DİA İslâm Ansk.*, C. XXI, s. 301-304.

377 Filiz Kılıç, a.g.t., C. II, s. 145-146.

etmekle suçlanmış ve Şeyhü'l-İslâm Ebu's-Su'ûd Efendî'nin fetvâsıyla, 950/1543'de İstanbul'da idam edilmiştir[378].

Burada konu, Gülşeniyye tarîkatının Hurûfîliği ya da ilhâdla suçlanması meselesi olmadığı için, yukarıda verilen bilgi ile iktifâ ediyoruz. Ancak bunlar, Hurûfî fikirlerine benzer fikirlerin Gülşenîlerde de görüldüğünü ve Gülşenîlerin niçin ilhâdla suçlandıklarını bir nebze de olsa ortaya koyan önemli hususlardır. Şu halde Za'fî'de de benzer fikirlerin olması normaldir. Kanaatimizce Za'fî'nin Geliboludaki tekkesinin dönemin Mısır Mollası tarafından harâb edilmesinin ve aynı kişinin Kâhire'de bulunan Gülşeniyye Âsitânesi'ni de harâb etmeyi taahhüd etmesinin[379] nedeni bu ithâmlar olmalıdır. Bu atmosfer bir arada düşünüldüğünde mesele biraz daha vuzûha kavuşmaktadır.

Meseleye bir başka açıdan bakacak olursak, Za'fî'de görülen yoğun Hurûfî düşünceler, aslında Gülşeniyye tarîkatının başlangıç dönemi ile ilgili olarak yapılagelen tartışmalara da bir açıklık getirecek niteliktedir. Zira Za'fî bu tarîkatın ilk kuruluş dönemine şahit olan, Hurûfîlik ile ilgili tartışmaların tarîkatın ilk âsitânesinde yapıldığını haber veren ve İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfesi olma gibi önemli bir konumda olan bir şahıstır.

4) Alevîlik ve Bektaşîlik Tesirleri

Za'fî'nin Bektaşî gelenekle ortak birçok yönünün olduğu görülür. Bektaşî şâirler tarafından terennüm edilen manzûmelerde, Allah, Muhammed ve Ali üçlemesi, âl-i abâ, Fazlullâh'ın ulûhiyyeti, harflerin gizli mânâları, Hacı Bektaş-ı Velî, Pîr-i Abdâlân, Seyyid Gazi (Battal Gazi), Kızıl Deli Sultân, Balım Sultân gibi Bektaşî büyüklerinin menkıbelerine yer verilir[380]. Za'fî'nin, şiirlerinde Fazlullâh ve muakkibi Nesîmî'den övgü ile söz etmesi, Nesîmî'ye tahmîs yazması (Mil. Ktp. Yz. A. 1641 vr. 271ab), şiirlerinde Hurûfîliğin izlerinin görülmesi, Bektâşî şiirinin bir türü olan ve on iki imâmın övgüsü hakkında yazılan düvâzdeh türü ile Bektaşîlerin

---

[378] Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 321. Karamânî'nin idam tarihi ile ilgili farklı görüşler için bkz. a.y.

[379] Solmaz, a.g.e., s. 298. Geniş bilgi için bkz. "Doğumu ve Memleketi" bahsi.

[380] Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 324.

kendisini ulu kabul ettikleri Seyyid Gazi hakkında şiirler yazması, onun Bektaşî gelenek ile paylaştığı ortak özelliklerdir.

Za'fî'nin, günümüzde Eskişehir'in Seyitgazi ilçesinde türbesi bulunan Seyyid Battal Gazi hakkında yazdığı murabbaın bir bendi aşağıya alınmıştır. Burada, şâirin Seyyid Gazi'ye, soyu Hz. Ali'ye ulaşan birisi olarak değer atfettiği görülmektedir.

Bihterîn-i evliyâ vü muḳtedâ-yı aṣfiyâ
Reh-nümâ-yı ṭâlibân ibn-i ʿAliyy-i Murteżâ
Kevkeb-i necm-i hidâyet faḫr-ı âl-i Muṣṭafâ
Pâdişâh-ı baḥr u ber Sulṭân Seyyid Ġâzi'dür
(vr. 22b)

Za'fî'nin Alevî ve Bektâşî gelenekle paylaştığı en önemli husus, on iki imam övgüsü hakkında yazılan ve düvâzdeh ismini taşıyan şiirler/nefesler[381] yazmış olmasıdır. Za'fî Dîvânı'nda ikinci sırayı alan ve kasîde nazım şekliyle yazılmış olan şiir bunlardan biridir. Münâcattan hemen sonra on iki imamın övgüsünün yer alması, on iki imama duyulan sevginin şâir nezdindeki derecesini göstermesi açısından önemlidir.

Şâir, bu kasîdesini, Abdülbaki Gölpınarlı'nın ifâdesine göre[382] Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inde yer alan ve on iki imam övgüsünü mutazammın düvâzdeh türünde yazılmış olan

شيرو ولي ّ خدا شاه سلام عليك   معدن جود و سخا شاه سلام عليك[383]

matlalı meşhur kasîdesine nazîre olarak "*Şâh selâmün 'aleyk*" nakarâtıyla yazmıştır. Mevlânâ'nın bu kasîdesine Tekirdağ/Hayrabolulu ikinci devre Melâmîlerinden Sârbân Ahmed (ö. 952/1545) tarafından da nazîre yazılmıştır[384].

Za'fî'nin *Dîvân*'da yer alan bu düvâzdehi, bir şiir mecmuasında[385] da yer almaktadır. Bu düvâzdeh dışında, şâirin, bir şiir mecmuasında[386] murabba nazım şekli ile yazılmış yedi bendlik düvâzdeh türünde bir şiiri daha bulunmaktadır. Yine

[381] Cebecioğlu, a.g.e., s. 177.
[382] Gölpınarlı, *Melâmîler*, s. 58.
[383] Ey Allah'ın aslanı ve dostu, ey cömertliğin kaynağı olan şâh! Sana selam olsun.
[384] Gölpınarlı, *Melâmîler*, s. 58.
[385] Mil.Yz. A, no. 4050, vr.57a.
[386] Mil.Yz. A, no. 164l, vr.125/b.

katalog kayıtlarından öğrendiğimize göre[387], Almanya Göte Ktp. Şark Yazmaları bölümü, No.169, Vr. 59a'da da Za'fî'nin düvâzdeh türünde bir şiiri yer almaktadır. Buna ulaşma imkânını elde edemediğimiz için, bu düvâzdehin yukarıda sözünü ettiklerimizden ayrı üçüncü bir düvâzdeh olup olmadığını bilemiyoruz. Her hâlükârda Za'fî'nin Alevî-Bektaşî geleneğe ait düvâzdeh türünü sıkça kullandığı anlaşılmaktadır. Bu düvâzdehlerin şiir mecmualarında yer almış olmaları da onların popülaritesini göstermesi açısından önemlidir.

Dîvân'da "*Hüseyn*" redifli gazelin (vr. 100a) de Hz. Hüseyin için yazıldığı, gazelin aşağıdaki beytinden anlaşılmaktadır.

ʿAşḳuñ şehîdi olalı tîġ-i firâḳ ile
Lâyıḳ maḳâmum olsa benüm Kerbelâ Ḥüseyn
(vr. 100a)

Şâirin bu gazelin yanı sıra, Şîî, Alevî ve Bektâşîlerin inanç esaslarından birini teşkîl eden on iki imam hakkında birden fazla medhiye yazmış olması câlib-i dikkattir. Dahası bu şiirlerde Şîî akîdesini taşıdığını ifâde ettiği yerler de bulunmaktadır. Örneğin şâir, murabba tarzında yazdığı düvâzdehinin aşağıya alıntıladığımız bendinde, Şiîlerin kendileri için kullandıkları mevâlî tabirini kullanarak kendisini mevâlîden göstermiştir. Alevî ve Bektâşî şiirinin en karakteristik unsuru olan hubb-i Ali ve Yezîd'e lanetten sonra da *ehl-i tevellâ*'dan olduğunu ifâde ederek Şîîlere ait kavramları kullanmaya devam etmiştir.

Biz mevâlî-meşrebüz ḥubb-i ʿAlî'dür şânımuz
Laʿnet itmekdür Yezîd'e dînümüz erkânumuz
Ehl-i tecrîdüz tevellâ eylemek izʿânumuz
Çâr-ḍarb u daḳḳ u laḳ abdâl u ʿuryân olmuşuz

Aşağıdaki bendin son mısrasında, Şîî inancı ile tamamen örtüşecek şekilde, Askerî'ye asker ve Mehdî'ye cân ile kul olduğunu ifâde etmiştir.

Biz muḥibb-i ḫânedânuz bende-i âl-i Resûl
Eylerüz her birisinüñ emrini cândan ḳabûl
ʿAskerî'ye ʿasker hem Mehdî'ye cân ile ḳul
Çâr-ḍarb u daḳḳ u laḳ abdâl u ʿuryân olmuşuz

---

[387] Die Orientalischen Handschriften Der Herzoglichen bibliothek Zu Gotha., Sr.Hoheit Des Herzogs Ernst II.Von S. Coburg-Gotha-Wilhelm Pertsch-Zwei Teile, Liechtenstein, ty., s. 150.

Yukarıda geçen "*bende-i âl-i Resûl*", ifâdesi, *Dîvân*'da yer alan aşağıdaki beyitte "*bende-i âl-i 'abâ*" şeklinde geçmektedir.

Ne ḥâcet baña tâc u ḫırḳa çün ehl-i ḳabâyum ben
Baş açıḳ yalın ayaḳ bende-i âl-i ʿabâyum ben
(vr. 101b)

Acaba, Ehl-i Beyt hakkında medhiye yazan, tevellâ'dan söz eden, ancak Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Osmân hakkında herhangi bir medhiyesi, ya da beyti bulunmayan, dahası açık bir şekilde mevâlî-meşreb olduğunu söyleyen ve on ikinci imam olan Mehdî'ye inandığını ifâde eden şâir, bu durumda Şiiî akîdesini kabul etmiş mi oluyor?

Benzer bir durumda, yedi tane düvâzdeh imam medhiyesi yazmış olan ve buralarda Şiilerin Mehdî inancı ile Hz. Ali'nin Hz. Peygamberin vasisi olduğu inancını taşıdığı anlaşılan ve aynen Za'fî gibi mevâlî tabirini kullanan Melâmîlerden Ahmed Sârbân (ö. 952/1545) hakkında, Abdülbaki Gölpınarlı'nın vardığı yargının bizim için bir ölçü teşkil edeceğini düşünüyoruz. Gölpınarlı, Ahmed Sârbân'ın Şîî inançlarını benimsemiş olmasına rağmen, hulefâ-yı selâseye teberrâ etmemiş olması, aksine üç yerde hulefâ-yı selâseden de söz etmiş olmasından hareketle, onun tam bir Şîî sayılamayacağı, "*İmâmet husûsunda Şîa akîdesini benimsemiş, Şîîliğe meyyâl büyük bir sofî*" olduğu sonucuna varmıştır[388].

Za'fî'nin de aynen Ahmed Sârbân'da olduğu gibi tevellâ'da bulunmasına rağmen teberrâda bulunmadığını görüyoruz. Aksine, dîvânının dîbâcesinde, "*Şerîat kubbesinin dört sütunu*", "*dört seçkin yâr*" gibi ifâdelerle dört halifeyi rahmetle anmış; aşağıdaki beyitte de "*çâr yâr*"a tevessül ederek dua etmiştir:

Yâ Rab be-ḥaḳḳ-ı aʿẓam-ı esmâ-i câmiʿa
Yâ Rab be-ḥaḳḳ-ı Aḥmed ü Maḥmûd u çâr-yâr
(vr. 8b)

Ayrıca Hurûfîliğe ilişkin risâlesinin (Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi koleksiyonu, 3088 numaralı mecmua) Farsça mukaddimesinde, dört halîfeyi tek tek övmüştür. Şu halde Ahmed Sârbân'da olduğu gibi, Za'fî'nin de tam bir Şîî olduğu söylenemez. Benzer şekilde nasıl ki, Hurûfîlik ıstılâh ve remizlerini bazı yerlerde

---

388 Gölpınarlı, *Melâmîler*, s. 60-65.

açık bir şekilde kullanmış olan şâirler için, Hurûfî bir şâir hükmünü vermek doğru değilse, bazı yerlerde Şîa'ya ait inanç esaslarını kullanan bir şâir için de Şîî bir şâir hükmünü vermek doğru olmaz. Yine nasıl ki Fazlullâh'ı öven bir şâir için, aslında Fazlullâh'ın da inanç dairesi içinde olduğunu kastettiği yorumu yapılabiliyorsa, Şîa inanç esaslarını terennüm eden bir şâir için de, onun aslında Şia'yı İslâm dairesi içerisinde gördüğü şeklinde bir yorum yapılabilmelidir. Burada şâirin şiirlerinin kahir ekseriyeti ve diğer eserlerindeki tavrı önem arz eder.

Kanaatimizce, şâir bu fikirleri Şîî olarak değil, Şîîlikten etkilenmiş meşrepler olan Melâmî ve Kalenderî bir neşve içerisinde dile getirmiştir. Yukarıda da ifâde edildiği gibi, şâirin memleketi olan Rumeli'de Melâmîlik ve Kalenderîliğin yaygın olması, şâirin bu meşreplerin düşüncelerinin etkisinde kalmasını sağlamıştır. Nitekim Şia inançlarını dile getirdiği murabbaın nakarât beytinde (*Çâr-darb u dakk u lak abdâl u uryân olmuşuz*) Kalenderîliğe ait unsurlar olan Çâr-darb, dakk u lak, abdâl ve uryân tabirlerini kullanmış olması, şâirin Kalenderîlikten etkilenerek, Şîîliğe ait unsurları kullandığını göstermektedir. Yani, şâirde, Kalenderîlik ve Hz. Ali ile on iki imâm sevgisi iç içedir. Kalenderce bir edâ ile söylediği aşağıdaki beyitte de, âl-i abâ sevgisi işlenmiştir.

Ne ḥâcet baña tâc u ḫırḳa çün ehl-i ḳabâyum ben
Baş açıḳ yalın ayaḳ bende-i âl-i ʿabâyum ben
(vr. 101b)

Aynı mülâhazalar Melâmîlik için de geçerlidir. Şâir, Melâmîlikteki Şîîlik temâyülünün etkisinde kalarak Şîîliğe ait unsurları kullanmış olmalıdır. Melâmîliğin Gülşenîliği etkilemiş olduğu, Za'fî Dîvânı'nda Melâmîlik ve Za'fî ile Melâmî kutbu Sarbân Ahmed arasındaki etkileşim yukarıda geçtiği için burada ayrıca üzerinde durulmayacaktır.

Gülşeniyye tarîkatının silsilesinin Hz. Ali'de son bulması[389] da, şâirin Hz. Ali merkezli olan Şiîliğe meyletmesinin bir sebebi olarak tasavvur olunabilir.

Ancak şâirin düvâzdeh türünü kullanmasında Rumeli'nin, özellikle de Yenice Vardarı'nın havasını solumuş olmasının etkisi olsa gerektir. Zira şâirin, müstakil bahsinde işleneceği üzere, kendilerinden çok etkilendiği ve vefatlarından sonra

[389] Silsile için bkz. Vicdânî, *Tomâr*, s. 17, 18, .48; Mehmed Şükrî a.g.e., vr. 20a; Muhammed Sâmi', a.g.e., s. 15-16.

kendilerini rahmetle andığı Yenice Vardarlı Usûlî ve Hayretî (ö. 941/1534) de düvâzdeh türünde şiirler yazmışlardır.[390] Özellikle, Hayretî'nin Ca'ferî-mezheb bir Şîî olduğu[391] unutulmamalıdır.

Yine Hayretî sonraları Bektaşîliğe yönelmiş olduğu için en azından ilk döneminde olmak üzere, her iki şâirin (Hayretî ve Usûlî) aynı zamanda Gülşenîyye tarîkatından olmaları[392] da, göstermektedir ki, Gülşeniyye tarîkatının başlangıç devresine Hurûfîliğin olduğu gibi, Alevî-Bektâşîliğin de tesirleri olmuştur. Dolayısı ile kendileri gibi Gülşenî olan Za'fî'nin de bu etkilenmeden payını almış olması normaldir.

Sonuç olarak, Za'fî'nin Rumeli'de yaygın olarak bulunan Melâmî, Kalenderî, Abdâl, Hurûfî ve Alevî-Bektaşî zümrelerin etkisinde kaldığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, şâir Gülşenîlik dairesinin dışına çıktığını asla düşünmez (Bkz. Tarîkatı ve Mürşidi bahisleri) Gülşenî dairede abdâl olduğunu ifâde ettiği aşağıdaki beyit bu hususta bize bir fikir vermektedir. Ayrıca bu beyitte tevellâ ve teberrânın Şîîlerdeki anlamlarından farklı olarak kullanıldıkları da görülmektedir.

Ḫalḳ-ı ʿâlemden tevellâ vü teberrâ eyleyüp
Âsitân-ı Gülşenî'nüñ baş açıḳ abdâlıyuz
(vr. 70b)

B. Dîvân Edebiyâtındaki Yeri

Za'fî, kendi döneminde yazılmış tezkirelerin hemen hepsine girebilmiş bir şâirdir. Latîfî, Za'fî'nin şiir yeteneğini değerlendirirken "*Tabî'at-ı nazmiyyesi bed (kötü) degüldi.*",[393] Kınalızade Hasan Çelebî dîvânından iktibâs ettikleri üç beyitle ilgili olarak "*Kem (eksik) ve lâik-i redd ü zem değildir.*"[394] ifâdesini, Beyânî ise "*Bu ebyâtı bed ve sezâver-i red degildür*"[395] ifâdesini kullanmışlardır. Tezkiresinde sadece

[390] Usûlî ve Hayretî'nin düvâzdehleri için bkz.Usûlî, *Dîvân,* s. XIII; Hayretî, *Dîvân*, s. 12. Hayretî, düvâzdehinden önce, Hz.Ali ve Hz.Hüseyin hakkında müstakil kasîdeler de yazmıştır. Bkz. Hayretî, a.g.e., s. 7-12.

[391] Bu husus, Mehmed Çavuşoğlu ve Ali Tanyeri tarafından detaylıca anlatımaktadır. Bkz. Hayretî, *Dîvân*, s. XIII. Ayrıca bkz. Mustafa Kara, *Balkanlarda Tasavvuf Edebiyâtı*, s. 6.

[392] Hayretî, *Dîvân*, s. XIV.; İsen, *Usûlî*, s. XI.

[393] Canım, a.g.e., s. 367.

[394] Kınalızâde a.g.e., C. II, s. 577.; Beyânî, a.g.e., s. 154.

[395] Beyânî, a.g.e., s. 154.

kendi döneminde yaşayan şâirlere yer veren[396] Bağdatlı Ahdî (ö. 1002/1593) ise, "*Zikr-i hayrın istimâ' ettiğimiz fukarâ ve eş'âr-ı hûb-şi'ârın tetebbu ettiğimiz şu'arâ zümresindendir.*" ifâdesini kullanmıştır[397]. Âşık Çelebî ise kendisine müstakil bir madde ayırmadığı Za'fî'nin şiiri hakkında değerlendirmede bulunmamakta, onun murabba husûsunda Yakînî'yi takîb ettiğini ve aralarında muşâ'araların geçtiğini ifâde etmektedir[398].

Görüldüğü gibi, Za'fî, Sehî Bey'nin *Heşt Behişt*'i dışında kalan XVI. yüzyıl tezkirelerinin tamamına girebilmiş bir şâirdir. Za'fî'nin Sehî Bey'in tezkiresinde yer almayışı, tezkirenin yazıldığı 945/1538 yılında henüz şöhrete kavuşmayan bir şâir oluşuna bağlanabilir. Gerçekten de Za'fî'nin en azından Vardar Yenicesi şehrengîzi ile İştip şehrengîzlerini, 1540'tan sonra postnişîn olan Ahmed-i Hayâlî hakkındaki şiirlerini, Âgehî'nin denizcilik terimlerinin kullanıldığı kasîdesine yazdığı tahmîsini (Bkz. İlgili bahisler), Sehî Bey tezkiresinin telif tarihinden sonra yazdığı; dolayısıyla şöhretini bu dönemde kazandığı düşünülebilir.

Za'fî'nin XVI. yüzyılda yazılan altı tezkireden beşine girebilmesi çok önemli bir veridir. Özellikle daha çok Bağdat ve çevresindeki şâirlere yer veren[399] Bağdatlı Ahdî'nin, kendisinden çok uzak bir coğrafyada yaşayan Za'fî'nin nâmını işitmesi ve şiirlerini tetebbu' etmesi ve diğerlerine nazaran daha çok bilgi vermesi dikkat çekicidir. Netice olarak Za'fî'nin kendi dönemindeki tezkirelerde yer alması onun kendi döneminde tanınan bir şâir olduğunu gösterir. Bu tezkirelerde şiir eleştirisi mâhiyetinde yer alan bilgilere gelince, tumturaklı ifâdelerle olmasa da, Za'fî'nin şiir kabiliyetinin beğenildiği görülmektedir.

Esrâr Dede'nin *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevleviyye*'sini saymazsak, Za'fî kendi döneminden sonra yazılan tezkirelerde ise yer almamıştır. Nihâyet XX. yüzyıla gelince Gibb, Za'fî'den söz etmiş ve onu, Osmanlı şirinin ikinci döneminin ikinci sınıf lirik ve mistik şâirlerinden saymıştır[400]. Gibb bu dönemi, Osmanlı şiirinin

[396] Mustafa İsen, "XVI.Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılarda Biyografi Geleneği", *Ötelerden Bir Ses*, s. 22.

[397] Solmaz, a.g.e., s. 399.

[398] Filiz Kılıç, *Aşık Çelebî, Meşâ'irü'ş-Şu'arâ, İnceleme, Tenkitli Metin*, (GÜSBE Doktora Tezi) Ankara 1994, s. 343.

[399] İsen, a.g.m., s. 23.

[400] Gibb, a.g.e., C. II, s. 537.

zirvede olduğu 1450 ile 1600 yılları arasındaki yüz elli yıllık süre olarak tasavvur etmiştir[401].

Kanaatimizce Za'fî'nin XVI. yüzyıldan sonraki dönemlerde yazılan tezkirelerde yer almayışı, Za'fî'nin şiirine atfedilen değerle ilgili değildir. Bu, Za'fî Dîvânı'nın daha sonraki dönemlerde az istinsâh edilen bir dîvân olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Elimizde Za'fî Dîvânı'nın tek nüshasının bulunması da bu husûsu göstermektedir. Ayrıca tezkirecilerin daha çok çağdaşları olan şâirlere yer verdiklerini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Za'fî'nin gerek kendi döneminde, gerekse daha sonraki yüzyıllarda, şiirleri tedavülde olan, elden ele dolaşan ve beğeni ile okunan bir şâir olduğunu, mecmualarda yer alan şiirlerinden anlıyoruz. Zira bir şâirin şiirinin şiir mecmualarında yer alması, o şâirin şöhretine ve şiirinin beğenildiğine delalet eder. Zira mecmualar şâirin okunurluğunun ve popülaritesinin göstergeleridir[402]. Çalışmalarımız sırasında yurt içi kütüphanelerinde içinde Za'fî'nin şiirlerine rastladığımız mecmua ve cönklerin bazıları şunlardır: Mil.Yz.A.Kol.799/1,1641, 1808, 2430, 2605, 3479, 3628, 3756, 4050, 4213; Mil.Yz.B.Kol.193; Mil.Yz.Cönk 18, 51, 74, 137; Sül. Ktp. Tarlan Kol. 59, 67; Sül. Ktp. Aşir Ef. Kol. 458; İBBK Osman Ergin Kol. 947/2; DTCF Ktp. Muzaffer Özak I Kol. 761 nolu mecmualar.

Za'fî'nin yurt içindeki kütüphanelerin yanı sıra, yurt dışındaki bir çok kütüphanede de, şiirlerinin bulunduğu mecmuaların varlığı ortaya çıkmıştır. Bunlar British Museum, Or. 3291[403] ve Add. 11,525[404]; Viyana Kraliyet Kütüphânesi Arapça, Farsça ve Türkçe Yazmalar Bölümü, 1993/11[405]; Almanya Göte Kütüphânesi Şark Yazmaları Bölümü, Poesie 169[406]; Universitats-und Landesbibliothek Bonn, So

---

[401] Gibb, a.g.e., C. II, s. 306.

[402] Bkz.Yaşar Aydemir, *Metin Neşrinde Mecmuaların Rolü ve Karşılaşılan Problemler* (Basılmamış Tebliğ metni), s. 2.

[403] Catalogue of The Turkish Manuscrıpts ın The British Museum, Charles Rıeu, Otto Zeller Verlag-Osnabrück 1978, s. 186.

[404] a.y., s. 210.

[405] Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zü Wien, Gustav Flügel, Wien, 1865, s. 491.

[406] Die Orientalischen Handschriften Der Herzoglichen bibliothek Zu Gotha., Sr.Hoheit Des Herzogs Ernst II.Von S. Coburg-Gotha-Wilhelm Pertsch-Zwei Teile, Liechtenstein, ty., s. 150.

209[407]; Berlin Kraliyet Kütüphânesi 333[408] 334[409], 41/4[410]; Gürcistan Bilimler Akademisi El Yazmaları Enstitüsü Türkçe Yazmalar Kısmı, L 115[411] nolu mecmualardır. Bunları bizzat görme imkânına kavuşamadığımız için, bilgiler kütüphane kataloglarından elde edilmiştir.

Yaklaşık 3400 beyitten müteşekkil olan Za'fî Dîvânı'nın hacmi küçümsenmeyecek bir derecededir. Buna rağmen, şâir bir beytinde, ahvâlinin tamamını kaleme almadığını ifâde etmiştir:

Lâzım degil ki yazasan aḥvâlüñi tamâm
Żaʿfî bilür belâñı senüñ ehl-i derd olan
(vr. 98a)

Bir dîvân şâiri olarak Za'fî mürettep bir *Dîvân*'da olması gereken bütün nazım şekillerini başarı ile kullanmıştır. *Dîvân*'da yer almayan müstezâd nazım şekli ile yazdığı bir gazel de Mil.Ktp. Yz.A. C. 74.9 ve C. 51.19 nolu cönklerde yer almaktadır. Za'fî, *Dîvân*'ında yazdığı 394 gazelle, bu sahada üstün bir konumda olduğunu göstermiştir. O bu gazellerinde, dîn dışı diye tanımlanan dîvân şiirinde kullanılan mazmunların çoğunu kullanmış, garâmî-lâdînî ve lirik birçok gazel kaleme almıştır. Za'fî, gazellerinde dîvân şiirinin sanatlı dilini kullanmaktan da geri kalmamıştır. Nitekim şâir, aşağıdaki beytinde belâgata uyarak şiir yazmanın önemine dikkat çekmiştir.

Şiʿr-i belîġ ile ṭutayam dirsen ʿâlemi
Żaʿfî riʿâyet eyle belâġat ṭarîḳını
(vr. 116b)

Şâirin şiirde sanatın gerekliliği hususundaki düşünceleri için "Kendi Şiiri ve Şâirliği Hakkındaki Değerlendirmeleri" bahsine bakılmalıdır.

"Etkilendiği ve Etkilediği Şâirler" bahsinde de detaylıca işleneceği gibi, Za'fî kendisinden önceki birçok dîvân şâirini tetkîk eden ve onlardan da etkilenerek şiirler

[407] İslâm ische Handschriften Teil 1 Nordrhein-Westfalen, Manfred Götz, Stuttgart 1999, s. 353.
[408] Verzeichniss Der Turkischen Handschriften Der Koniglichen bibliothek Berlin, C. III, s. 333.
[409] a.g.e., C. III, s. 337.
[410] a.g.e., C. I, s. 81.
[411] Gürcistan Bilimler Akademisi El Yazmaları Enst. Türkçe Yazmalar Kataloğu, Ts. Abuladze, M. İluridze, Tbilisi 2004, s. 128.

yazan bir dîvân şâiridir.

Za'fî'nin diğer bir önemli özelliği Farsça'ya son derece hâkim olmasıdır. Onun Farsça dîvânçesi, ona ait olduğunu düşündüğümüz Farsça *Risâle-i Mecma'il-Mekâsıd*'ı, Hurûfîliğe ilişkin olarak yazdığı risâlesinin önsözünün tamamını, Türkçe dîvânının önsözünün ise bir kısmını Farsça olarak yazması, bu hususu açıkça ortaya koymaktadır. Za'fî'nin Farsça'sı akıcı olup, onda herhangi bir zorlamaya yer yoktur. Bir şiir mecmuasında (Mil.Ktp. Yz.A. 4050, vr. 63b vd.) Farsça tercî'-i bendlere ayrılan bir bölümde, Hâfız, Nesîmî ve Za'fî'den birer tercî'-i bendin iktibâs edilmiş olması da, bu konuda bize bir fikir vermektedir. Zira bu, Za'fî'nin Farsça'sının beğenildiğini, hatta onun Hâfız ve Nesîmî ile aynı düzeyde görüldüğünü göstermektedir.

Za'fî, aralarında Arapça, Farsça ve Türkçe'nin iki lehçesi (Çağatayca ve Oğuzca) ile mülemmalar yazan kudretli bir şâirdir. Şâirin dikkat çeken bir yönü de, birçok şehrengîz yazmış olmasıdır. Yine XVI. yüzyılda dîvân edebiyâtı için yepyeni bir çığır olan denizcilik alanında şiir yazan şâirlerden biri Za'fî olmuştur. O bu açılardan büyük bir sanatkar olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşağıda, sanatçı kimliğinin kanıtı olmak üzere, yazmış olduğu mülemmalar, şehrengîzler ve denizcilik diline duyduğu ilgi üzerinde detaylıca durulacaktır.

1) Mülemma Türü ve Çağatayca'yı Kullanması

Dîvân şiirinin sanatkârâne şekillerinden olan mülemma, İslâm edebiyâtlarında Arapça, Farsça ve Türkçe karışık dizelerden meydana getirilmiş şiirdir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Molla Câmî ve Hâfız-ı Şîrâzî'nin Türkçe'ye yer verdikleri mülemmaları ile Sa'dî'nin Arapça-Farsça mülemmaları ünlüdür[412].

Za'fî'nin mülemma tarzında yazığı üç kasîdesi vardır. Bunlardan K.2 ve K.4 Arapça, Farsça ve Türkçe beşer beyitten toplam on beşer beyit. K.3 ise, Arapça, Farsça, Türkçe ve Çağatayca beşer beyitten toplam 20 beyittir. Hangi kasîdenin hangi beyitlerinin hangi dillerde yazıldığına ilişkin bilgiler aşağıdaki tabloda görülmektedir:

---

[412] Pala, a.g.e., s. 352, 353.

Mülemma	DİLLER								
	Türkçe Beyit.		Arapça Beyitler		Farsça Beyitler		Çağatayca Beyit		
	S	No.	S	No.	S	No.	S	No.	
K. 2	5	5-6-9-11-13	5	2-7-10-12 15	5	1-3-4-8-14	-	-	15
K. 3	5	1-5-9-14-18	5	2-6-10-16-19	5	4-8-11-13-15	5	3-7-12-17-20	20
K. 4	5	1-3-8-10-13	5	2-6-9-11-14	5	4-5-7-12-15	-	-	15

Tablo: *Mülemmalarda hangi beyitlerin hangi dillerde yazıldığını gösteren tablo*

Farsça dîvânçede, ilk mısraları Farsça ve ikinci mısraları Arapça olmak üzere, iki dille yazılmış mülemma bir gazel daha bulunmaktadır (vr. 130b). Bununla birlikte Za'fî'nin mülemma tarzında yazdığı şiir sayısı dörde çıkmaktadır.

Mülemmanın kullanımı Za'fî'de biraz farklılık gösterir. Daha ziyade gazel nazım şeklinde kullanılan mülemma[413], Za'fî tarafından kasîde nazım şeklinde kullanılmıştır. Yine mülemmalar genelde iki, nadiren üç dil kullanılarak yazılmış olmalarına karşılık[414], Za'fî tarafından yazılan mülemmaların ikisinde Arapça, Farsça, ve Türkçe olmak üzere üç; birinde de bunlara ilaveten Çağatayca olmak üzere dört ayrı dil kullanılmıştır.

Za'fî'nin mülemmalarında dikkat çeken en önemli husus dört dilde yazılmış olan kasîdede (vr. 5b) Çağatayca'nın da kullanılmış olmasıdır. Osman F. Sertkaya, Osmanlı şâirlerinin Çağatayca şiirlerini incelediği araştırmasında, Za'fî'nin bu mülemmaına da yer vermiş ve onu yayımlamıştır[415].

Za'fî'nin burada Çağatayca'yı kullanmasını, XV. yüzyılda yaşamış ve Türk Edebiyât tarihinin en önemli şahsiyeti olarak kabul edilen Nevâî'nin, hem çağdaşlarına ve hem de kendisinden sonra gelenlere önemli derecede tesir etmiş olmasına bağlamak gerekir. Ali Nihad Tarlan "*Nevâî'nin edebiyâtımız üzerindeki tesiri inkâr edilemez. Çünki, Şeyh Gâlib'e kadar gelen şâirlerimiz, münhasıran Nevâî'yi anlamak için Çağatayca öğrenirler ve O'nun eserlerini okurlar, hatta*

[413] Pala, a.g.e., s. 352.
[414] Pala, a.g.e., s. 352.
[415] Sertkaya, a.g.m., s. 13.

tanzîr ederlerdi."[416] demektedir. XVI. asırdan XIX. asra kadar Osmanlı ve Âzerî şâirleri arasında Nevâî'ye Çağatayca nazîreler yazmak moda olmuştur. XVI. asırda I. Selîm'den başlayarak Hâfız-ı Acem, Niyâzî, Sânî, Azmî, Selâhî, Kürt Şükrü, Hazânî gibi bir takım şâirler, Nevâî'ye Çağatayca nazîreler söylemişler; mesnevîciler de onun mesnevîlerinden istifâde ettikleri için eserlerinin mukaddimelerinde ondan hürmetle bahsetmişlerdir[417].

Nevâî'nin tesiri ile Çağatayca şiir yazan diğer şâirlere örnek olarak Ahmed-i Dâî, Karamanlı Nizâmî, Bahtî, Cemîlî, Nazmî, Amrî, Zâtî, Fuzûlî, Kâtibî mahlası ile yazan Seydî Ali Reis, Fasîh Ahmed Dede, Şeyh Gâlib, Muvakkitzâde M. Pertev, Benlizâde İzzet Bey gibi şâirler sıralanabilir[418].

Netice olarak, bir XVI. yüzyıl şâiri olan Za'fî'nin de, çağdaşları olan diğer şâirler gibi, Nevâî tesirinde kalarak Çağatayca'yı kullandığı görülmektedir.

2) Şehrengîz Türü

Dîvân edebiyâtında bir şehir ile o şehrin mahbûbları hakkında yazılan manzûm eserlere şehrengîz denir[419]. Şâirin Rumelili olduğu yönünde bizde kanaat oluşmasını sağlayan hususlardan biri de onun Rumeli'deki birçok şehirle ilgili şehrengîzler yazmış olması idi. Zira şehrengîz yazmak Rumelili şâirlerin başta gelen özellikleri arasında yer almaktadır. Türk Edebiyâtında şehrengîz türünün ilk örneklerinden birini veren, hatta Şehrengîz türünün mucidi[420] sayılan Mesîhî[421] başta olmak üzere, Taşlıcalı Yahya (ö. 1582), Hayretî, İshâk Çelebî, Usûlî, Kerîmî, Firdevsî, Feyzi Ali veya Tabiî, Âlî, İntizâmî, Vechî, Kâtibî, Hacı Dervîş, Neşâtî ve Hâdî Rumelili şehrengîz sahibi şâirlerdir[422].

---

[416] Ali Nihad Tarlan, "Ali Şîr Nevâî'nin Hayâtı ve Şiirleri", *Ali Şîr Nevâî*, İst.1962, s. 59.

[417] Köprülü, M.Fuad, "Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyâtının Tekamülüne Umumi Bir Bakış", *Türk Edebiyâtı Tarihi*, Akçağ Yay. Ankara 2003, s. 391; Köprülü, "Çağatay Edebiyâtı", *İA,* C. III, s. 305.

[418] Göçkün, Önder, "Şeyh Gâlib'in Çağatayca Bir Gazeli", *Türk Edebiyâtı Araştırmaları,* C. I, s. 150-151;.Sertkaya, *Osmanlı Şâirlerinin Çağatayca Şiirleri I*, Edebiyât Fak. Mat., İst. 1970, s. 4.

[419] Pala, a.g.e., s. 439.

[420] Gibb, a.g.e., C. II, s. 449; Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatında Şehrengîzler ve Şehrengîzlerde İstanbul*, İst. Enst. Yay., İst. 1957, s. 16.

[421] Şehrengîz türünün başlangıcı ve Mesîhî şehrengîzi hakkında detaylı bilgi için bkz. Mine Mengi, *Mesîhî Dîvânı,* AKM Yay., Ankara 1995., s. 9-10.

[422] Çeltik, a.g.t., s. 459; Yaşar Aydemir, *Behişti Dîvânı*, s. 107.

Za'fî Dîvânı'nda toplam beş şehrengîz yer almaktadır ki, bunlardan üçü mesnevî, ikisi de muhammes tarzındadır. Mesnevî tarzında yazılan şehrengîzlerin ilki, günümüzde Yunanistan sınırları içerisinde olup Giannitsa adını taşıyan[423] Vardar Yenicesi hakkındadır. Bu güne kadar Usûlî ve Hayretî'ninki olmak üzere Vardar Yenicesi hakkında iki şehrengîzin yazıldığı tesbît edilmişti[424]. Za'fî'nin bu şehrengîzi, Vardar Yenicesi hakkında yazıldığı tesbît edilen üçüncü şehrengîz olmaktadır. Za'fî bu şehrengîzinin baş taraflarında, Vardar Yenicesi'nin kendisinden önce birçok şâir yetiştirdiğine dikkat çekmiş, özellikle de Usûlî ve Hayretî'den övgü ile söz etmiştir (vr. 37a). Za'fî'nin, Vardar Yenicesi şehrengîzinde özellikle isimlerini zikrettiği Usûlî ve Hayretî'nin, bu şehir hakkında kendisinden önce şehrengîz yazan iki şair olmaları, bizi Za'fî'nin onların bu husûsiyetlerini bilerek isimlerini zikretmiş olduğu kanaatine sürüklemektedir.

Za'fî'nin mesnevî tarzında yazdığı diğer şehrengîzler ise, Kosova vilayetinin merkez sancağı olan Üsküp'e bağlı bir kaza olan ve Vardar nehri sahilinde yer alan[425] İştip[426] ve Metun (Methone) şehirleri hakkında yazdığı şehrengîzlerdir. Metun, Mora'daki Medun kasabasının kadîm ismi olduğu gibi, Selanik Körfezi'nde de bu isimle kadîm bir kasaba bulunmaktadır[427]. Şehrengîzde Metun'un etrafında hisâr olduğu ve hisarı da Bahr-ı Ummân'ın çevrelediği belirtilmişse de (vr. 47a) bu tanımlama hem Mora Yarımadası, hem de Selânik Körfezi için geçerli olduğundan, şâirin hangi Metun'u kastettiğini belirlememektedir. Ancak Selânik körfezi Yenice ve İştip'e daha yakın olduğundan, buradaki Metûn'un kastedilmiş olması daha mantıklı görünmektedir.

Vardar Yenicesi Şehrengîzi 114, İştip Şehrengîzi 83 ve Metun Şehrengîzi 111 beyitten müteşekkildir. Her üç şehrengîz de, dîbâce/girizgâh, güzellerin anlatıldığı bölüm ve sonuç olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. İştip Şehrengîzi'nin sonunda beş beyitlik bir gazel de yer almaktadır.

---

[423] İsen, "Osmanlılarda Şehir ve Kültür", *Ötelerden Bir Ses*, s. 81.

[424] İsen, "Usûlî'nin Yenice Şehrengîzi", a.g.e., s. 428.

[425] Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm*, C. II, s. 972.

[426] İştip, antik ismi Schtipje'e uygun olarak dîvânda başına bir hemze ilavesiyle اشتفه şeklinde yazılmıştır. Sessiz ile başlayan yabancı isimlerin başına bir hemze getirmek, zaten var olan bir uygulamadır.

[427] Sâmi, a.g.e., C. VI, s. 4152.

Şâir, bu şehrengîzlerde, karşılaştığı mahbûblardan her birini üç-dört beyitle anlatmıştır. Vardâr Yenicesi Şehrengîzi'nde yer alan mahbûblar, Muhammed, Ali Koçu, Derzi Memî Şâh, İsâ, Kasap-zâde Mahmûd, Hüseyin, Mustafâ, Sefer Bâlî ve Receb Bâlî; İştip Şehrengîzi'nde İbrâhîm-i sîm-ber, Ali Bâli, İslâm, Muştı ve Sultân Mahmut'tur. Metûn şehrengîzinde ise Memi Rûm Oğlı, Derbân-zâde Mustafâ, Düzdâroğlu Ahmed, Hasîrci-zâde Mahmûd, Ubeydullâh, Durmuş, Ağâ-zâde Mahmûd Bâli, Dervîş ve Ali Bâli'dir.

Şâirin muhammes tarzında yazdığı iki şehrengîze gelince, bunlardan biri, Girit adasında İsfekiye sancağında bir kaza olan[428] Âbkır[429] şehri hakkında olup, on üç bendden müteşekkildir. Burada şâir, Mu'lî, Memî Şâh, Hasan Bâlî, Abdurahmân, Hüseyin, Berber Ahmed, Berber Alî, Korkmaz ve Dervîş Alî isimli mahbûbları birer bendle anlatmıştır.

Şâirin muhammes tarzında yazdığı diğer şehrengîze gelince bu "*Der Sitâyiş-i Mahbûbân*" başlığını taşımakta olup, hangi şehir hakkında yazıldığı belirtilmemiştir. Şehrengîz, birinci bendde direkt mahbûb anlatımı ile başladığı için, şehir isminin de belirtildiği girizgâh kısmının istinsâh sırasında atlanmış olması gerekir. Şehrengîz dört bendden müteşekkil olup, her bendde bir mahbûb anlatılmıştır. Anlatılan mahûplar ise şunlarıdır: Muhammed (mahlası Hilâlî), Mu'lî, Kadri, Tâvus oğlu Abdurahmân.

Dîvân'da ayrıca konusu itibâriyle şehrengîz türüne uyan başka şiirler de bulunmaktadır. Örneğin, "*Kurûn dil-berlerinüñ server-i hayli Hasan Bâli*" (vr. 30a) nakarâtlı murabbada geçen Hasan Bâli, "*Efendüm pâdişâhum gözlerüm nûrı Memi Şâh'um*" (vr. 27a) ile "*Gözlerüm nûrı güneş yüzli Memi Şâh'um benüm*" (vr. 27b) nakarâtlı murabbalarda geçen Memi Şâh, şehrengîzlerde karşılaşılan mahbûbların anlatım tarzına uygun düşmektedir. Yine lakabı Muştı Ali olan Mustafa (vr. 50b), Takyeci Mustafa (vr. 50a) Mustafa (vr. 50a, 88b, 122b), İsmâil (vr. 82b, 83a), Ömer (vr. 62b), Memiş (vr. 72b), Mahmûd (vr. 73a), Mahmûd Bâlî (vr. 81a) ve Muharrem Çelebî (vr. 118) isimli mahbûbların anlatıldığı şiirler de bu türdendir. Bunların yanı sıra bazı beyitlerde de kimi mahbûbların isimlerinin geçtiği görülür. Bunlar,

---

[428] Sâmi, a.g.e., C. I, s. 9.

[429] Dîvânda آب قیر şeklinde yazılan bu kelime, *Kâmûsu'l-A'lâm*'da آبقرون şeklinde yazılmıştır. Bkz. a.y.

Mahmud (vr. 55b), Ali Bâlî (vr. 60a), Hasan (vr. 96b), İslâm (vr. 90b), Kostantin (vr. 96a), Memî Şâh (vr. 108a), Abdullah (vr. 110b), Hızır Bâlî (vr. 119b), Bâlî (vr. 119b) ve Sıyâmî (vr. 122b) isimli mahbûblardır.

Farklı yerlerde mükerrer olarak zikredilen Mustafâ, Mahmud, Hasan vb. mahbûbların tek bir kişiye mi, yoksa farklı kişilere mi delâlet ettiği hususu belli değildir. Bu mahbûbların kimliklerini belirlemek de güçtür[430]. Buna ilişkin olarak, Za'fî tarafından yazılmış olan şehrengîzlerdeki mahbûblarla, aynı şehirlerin Za'fî ile çağdaş olan başka şâirler tarafından yazılmış olan şehrengîzlerindeki mahbûbların mukâyesesi neticesinde bir fikir elde edilebilir ise de, bu müstakil bir çalışmayı gerektirir.

Şehrengîzler bir yana bırakılacak olursa, şâirin diğer nazım şekilleri ile de, birçok mahbûb hakkında medhiye ya da mersiye türünde şiirler yazmış olması, onun mecâzî aşk ile alakadar olduğunu göstermektedir. Ancak Za'fî Dîvânı'nın tasavvufî muhtevâsı işlenirken görüleceği üzere, şâir birçok beytinde hakîkî aşkı terennüm ettiği için, onun mecâzî aşkı hakîkî aşka ulaşmada bir basamak olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Benzer bir süreç, Za'fî'nin etkilenmiş olduğu şâirlerden biri olan Hayretî de de görülmektedir[431].

Za'fî'nin, şehrengîzlerinde mahbûblarını anlattığı şehirlerde hangi tarihlerde bulunduğu ile ilgili bilgiler, şâirin hayâtında yaptığı seyâhatlar bahsinde geçtiği için burada ayrıca üzerinde durulmayacaktır.

Sonuç olarak Za'fî'yi, mesnevî tarzında üç, muhammes tarzında iki tane olmak üzere yazmış olduğu toplam beş şehrengîz ve şehrengîzlerdeki mahbûbların anlatım tarzına uygun olarak bir mahbûbu anlattığı gazelleriyle tam anlamı ile bir şehrengîz şâiri olarak tavsîf etmenin yanlış bir hüküm olmayacağı kanaatindeyiz. Ayrıca Agâh Sırrı Levend tarafından Türk edebiyat tarihinde 46 olarak tesbît edilen[432] şehrengîz sayısı, Za'fî'nin yazmış olduğu beş şehrengîzle 51'e çıkmış

---

[430] Yukarıda adı geçen mahbûblardan Sıyâmî'nin, İbrâhîm-i Gülşenî dergâhına gidip orada bir süre tasavvufi eğitim alan şâir Sıyâmî (Bkz. Ali Öztürk, a.g.m., s. 244.) olması ihtimâl dahilindedir.

[431] Hayretî, *Dîvân*, s. XIV.

[432] Bu şehrengîzler hakkında detaylı bilgi için bkz. Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatında Şehrengîzler*.

olmaktadır. Bununla birlikte Türk edebiyat tarihinde yazılan şehrengîzlerin bu sayı ile sınırlı olmadığına muhakkak nazarı ile bakılmalıdır.

3) Denizcilik Dili

XVI. asırda Türk denizciliğinin büyük gelişme göstermesi, halk şiirine olduğu gibi dîvân şiirine de gemici hayâtının ve denizcilik ıstılâhlarının yansımasına vesile olmuştur[433]. Bu asrın tanınmış dîvân şâirlerinden Âgehî (ö. 985/1577), şiirlerinde bilhassa denizci tabirlerini kullanan bir şâir olarak temâyüz etmiştir[434]. Gerçi bu konuda Yetîmî'nin daha önce yazılmış bir şiiri bulunmakla birlikte daha çok Âgehî'nin kasîdesi meşhûr olmuştur[435]. Âgehî, inceliğe ve zarâfete dayanan XVI. asır Osmanlı dîvân şiirine, o zamanlar kaba sayılan gemicilerin tabirlerini sokup bir yenilik, âdetâ bir moda ortaya koyan bir şâir olarak değerlendirilmektedir. Âgehî'nin düzgün ve zarîf mısraları birçok şâiri, onun bu şiirine tahmîsler ve nazîreler yazmaya teşvik etmiş ve kısa bir zaman için dahi olsa, bir edebiyât cereyânı gelişmiştir[436].

Âgehî'nin bu kasîdesine tahmîs yazanlardan biri de Za'fî'dir. A. Tietze, Za'fî'nin bu tahmîsini, Molla Muhammed-i Mısrî isimli diğer bir şâirin tahmîsi ile birlikte yayımlamış[437], Nihat Sami Banarlı[438] ve Amil Çelebioğlu[439] da Tietze'in bu çalışmasına işaret ederek Za'fî'nin tahmîsinden söz etmişlerdir.

XVI. yüzyılda ikinci bir Za'fî'nin olmayışı, tahmîsi yazan söz konusu Za'fî'nin, Za'fî-i Gülşenî olduğunu gösteren en önemli kanıttır. Ayrıca denizcilik terimlerinin Za'fî Dîvânı'na da yansımış olması, bunun diğer bir kanıtı olarak karşımızda durmaktadır. Bununla ilgili iktibâslara aşağıda yer verilecektir.

---

[433] Köprülü, M.Fuad, "Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyâtının Tekamülüne Umumi Bir Bakış", a.g.e., s. 394. Âgehî dışında bu alana ilgi duyan şâirler Trabzonlu Derûnî, Aşkî ve Bahriyeli Yetîm'dir. Bkz.a.y.

[434] Banarlı, a.g.e., C. I, s. 576.

[435] Amil Çelebioğlu, *Kanûnî Sultân Süleymân Devri Türk Edebiyâtı*, MEB, İst.1994, s. 46.

[436] Tietze, a.g.m., s. 113.

[437] Bkz. a.g.m., s. 129-133.

[438] Banarlı, a.g.e., s. I, 577.

[439] Amil Çelebioğlu, a.g.e. s., 46.

Âgehî'nin Gelibolu'da müderrislik ve kadılık yaptığını[440], Za'fî'nin de Gelibolulu olduğunu göz önüne aldığımızda, her iki şâir arasındaki bağ derhal ortaya çıkmaktadır.

Genel kanaat Âgehî'nin, bu kasîdesini Piyâle Paşa'nın Akdeniz seferi (962/1555) dönüşünden sonra yazdığı yönündedir[441]. Tietze'ye göre, o, bu kasîdesini Piyâle Paşa'nın Akdeniz seferinden döndüğü 962/1555 ile Gelibolu sancak beyliğinden Cezayir Beylerbeyliği'ne terfi ettiği 965/1558 yılları arasında yazmış olmalıdır[442]. Za'fî'nin ise tahmîsini ne zaman yazdığı hususunda elimizde herhangi bir belge yoktur. Ancak, Âgehî'nin Gelibolu'da müderrislik ve kadılık yaptığını göz önüne aldığımızda, Za'fî'nin onun görev süresi zarfında bu kasîdeyi yazdığı düşünülebilir.

Tietze, adı geçen makâlesinde, Za'fî ile Molla Muhammed-i Mısrî'nin tahmîsleri arasında yer yer görülen benzerlikler, her iki şâirin aynı ismi taşımaları ve Mısır'la olan irtibâtlarından hareketle, aralarında yakın bir münâsebetin bulunduğunu ve hatta her iki şâirin hakikatte bir tek şahıs olabileceğini ifâde etmektedir[443]. Şâirin adı bahsinde bu husus üzerinde durulduğu için, burada Za'fî'nin adının Ali olduğunun ortaya çıkması ile her iki tahmîsin tek bir kalemden çıkmış olamayacağı; Molla Muhammed-i Mısrî'nin ise, Mısır Mollası olarak görev yapan Arabzâde Muhammed Efendî[444] olması gerektiği şeklindeki kanaatimizi tekrar edeceğiz.

Burada geçen Arabzâde, Mısır Kadısı iken görev yerine gitmek üzere yola çıkmadan önce Gelibolu'da Za'fî'nin başında bulunduğu Gülşeniyye Tekkesi'ni harâb eden ve Kâhire'ye vardığında oradaki Gülşeniyye Âsitânesi'ni de harâb etmeyi taahhüüd eden, ancak denizde geminin batması sonucu ölen şahıstır (yıl: 969/1562)[445]. Böylece hem Gelibolu'da görev yapmış olması hasebiyle Âgehî'nin, hem Gelibolulu olması hasebiyle Za'fî'nin, hem de Gelibolu'daki Za'fî'nin başında bulunduğu Gülşeniyye Âsitânesini yıkması hasebiyle, Arabzâde'nin ortak yönlerinin

[440] Pala, a.y.

[441] Tietze, a.g.m., s. 113-114; Pala, "Âgehî Mansûr", *DİA*, C. I, s. 448.

[442] Tietze, a.g.m., s. 113-114.

[443] Tietze, a.g.m., s. 129.

[444] Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, C. IV, s. 3141; Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, C. II, s. 914.

[445] Solmaz, a.g.e., s. 298.

Gelibolu olduğu ortaya çıkmaktadır. Hiç şüphesiz birbirlerini tanıyan bu üç şâirin, şiirlerinde ortak bir şekilde denizcilik terimlerini kullanmalarının asıl sebebi, Gelibolu ortak noktasında buluşmuş olmalarıdır.

Bilindiği gibi, Osmanlı'da ilk muntazam tersane Yıldırım Bayazıd döneminde Gelibolu'da yapılmıştır. Bu tersane 1515'te İstanbul Haliç Tersanesi'nin devreye girmesiyle, ikinci tersane konumuna düşmekle beraber, 1683 yılında yelkenli harb gemileri ihdâs edilinceye kadar önemini kaybetmemiştir[446].

İbn-i Kemâl'in, Kemâl Reis'den bahsederken Gelibolu hakkında söylediği şu sözler, denizcilik terimleri ile şiir yazma cereyânının orada niçin geliştiği husûsunda bize bir fikir vermektedir:

"*Mevlidi Dâru'l-Gazve-i Gelibolu idi ki ol diyârın doğan oğlanları timsah gibi su içinde büyürler. Sabah ve akşam gemilerin silisresi âvâzesiyle uyurlar.*"[447]

Şu halde Fuat Köprülü ve Nihad Sami Banarlı'nın XVI. yüzyılda geliştiğini söyledikleri denizcilik terimleri ile şiir yazma cereyanının merkezinin Gelibolu olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu cereyânın orada yayılmasının nedeni ise, oranın önemli bi liman ve tersane şehri olmasından kaynaklanmıştır.

Hiç şüphesiz, mutasavvıf bir şâir olan Za'fî'nin kendi döneminde farklı bir çığırda şiir yazan birkaç şâir arasında yer alması, onun şiirdeki yaratıcılığını ve farklılığını gösteren önemli bir husustur. Banarlı'nın ifâdesine göre, Âgehî'nin kasîdesi ile Za'fî ve Molla Muhammed tarafından bu şiire yazılan tahmîsler, aynı zamanda dönemin seyâhat edebiyâtı malzemeleri arasında yer almaktadırlar. Zira bu şiirler, şâirlerin donanma ile birlikte sefere katılmaları sonucu ortaya çıkan şiirlerdir[448]. Âgehî'nin Piyale Paşa ile Akdeniz seferine katıldığı yukarıda geçmişti. Za'fî'nin, şeyhinin ziyâretine, Molla Muhammed'in ise görev mahalline gitmek amacıyla deniz yoluyla Mısır'a gittiklerini de biliyoruz. Şu halde denizdeki bu seferler, bu şâirlerde bir denizcilik edebiyâtı doğmasını sağlamış olmaktadır.

---

[446] Fevzi Kurtoğlu, *XVI ıncı Asırn İlk Yarımında Gelibolu*, (Ayrıbasım Makâle) yy., ty, s. 293. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Mekez ve Bahriye Teşkilatı*, s. 394; *Osmanlı Tarihi*, C. II, s. 298; Feridun Emecen, "Gelibolu", *DİA*, C. XIV, s. 2.

[447] İbn Kemâl Târihi, Millet Ktp. no. 32, C. VIII, vr. 46 (Kurtoğlu, a.g.m, s. 293'ten naklen).

[448] Banarlı, a.g.e., C. I, s. 577.

Yine Banarlı'nın ifâdesine göre, bu şiirlerde kullanılan kelimeler, dîvân şiirine bir söz ve söyleyiş değişikliği getirmeleri bakımından da alaka görmüştür. Forsa, kenar, levend (ilevend), alavand, lenger, liman, alarga ve yelken gibi kelimeler, şiirin diğer mısralarında göze çarpan, çok sayıdaki denizcilik ıstılahlarından ancak birkaç tanesidir [449]. Bu şiirlerde aynı zamanda mahalli bir renk vardır[450]. Örneğin, levend kelimesinin ilevend telaffuzu, hem bir Rumeli ağzı, hem de Türkçe'nin *"l"* harfiyle başlayan yabancı kelimeler üzerindeki umumi tasarrufudur[451]. Hiç şüphesiz bu şiirlerin kaynağının Rumeli bölgesine giren Gelibolu olması, tesbît edilen bu dil husûsiyyetleriyle de örtüşmektedir.

Denizcilik terimlerinin Za'fî'deki kullanımı hakkında bir fikir vermesi açısından, Za'fî Dîvânı'nda yer alan denizcilik terimleri ile yazılmış gazel (vr. 69a) ile bir başka gazelin bir beytine aşağıda yer verilmiştir:

Bendeñ *gemiye* girdi ele *rûzgârumuz*
Görmek naṣîb ola mı rûy-ı nigârumuz

Keştî vücûd u *yelkeni* dil dûd-ı dil *direk*
Deryâ-yı ḥayret içre oluptur ḳarârumuz

Bir iki üç felek-zede vü bî-nevâlarûz
Derd ü belâ vü miḥnet ü ġam yâdgârumuz

Ey *bâdı şurṭa* gel meded eyle keremler it
Göster o gül yanaḳlı sehî-ḳad nigârumuz

İrmek müyesser ola mı maḳṣûda **Żaʿfi**yâ
Bilmem nic'ola ışıla mı *rûzgârumuz*

(vr. 69a/1-5)

Çalḳanup uyma hevâya rûzgâr elden çıḳar
ʿÂrif-i deryâ-dil ol bekleyerek lenger gibi
(vr. 113b)

---

[449] Banarlı, a.g.e., C. I, s. 577.
[450] Köprülü, M. Fuad, "Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyâtının Tekamülüne Umumi Bir Bakış", a.g.e. s. 394.
[451] Banarlı, a.g.e., C. I, s. 577.

Aşağıda ayrıca Za'fî'nin Âgehî'nin kasîdesine yazmış olduğu 30 bendlik tahmîsin üç bendine de yer verilmiştir[452]:

1 Yüri ey *bahr*-i melâḥatde *ḳapudanlıḳ* iden
Bizi *girdâb*-ı ġam içinde belâlarda ḳoyan
Geçüp *alarġa* yanumdan düşe ḳurtıla hemân
Çekdürüp *firḳatañı* bizden ıraġ olduñ sen
Baḥr-i firḳatde niçe furtunalar çekdüm ben

21 Doġrı yoldan poçalatma olmayasın nefse şikâr
Bir iki günlük ʿömre cihânda ne şümâr
Yelken altında yürit düşmene yol virme i yâr
Himmetüñ göncügin elden Salıverme zinhâr
Keşti-yi ṣabruñı saḳla *alavand* olmaḳdan

29 **Żaʿfiyâ** baña bedel olmaya *ḳorsan* dirdüñ
Bu ʿacebdür ki varup bir saneme dil virdüñ
Rûzgâruñ elemin ḫaṣmuña çünkim dirdüñ
Olsa *deryâ* ḳumı miḳdârı ḳayurmaz derdüñ
Sâʿati var geçer ey **Âgehî** ṣabr it ḳatlañ

Çağdaş Türk şiirinde deniz ile ilgili yazılmış şiirleri bir antolojide toplayan Abdülkerim Dinç'e göre, daha önce bu konuda herhangi bir araştırma yapılmamıştır[453]. Şu halde, Eski Türk Edebiyâtı'nda deniz ile ilgili şiirleri içine alan bir antolojinin hazırlanması ve konu üzerinde bilimsel araştırmaların yapılması bir zarurettir.

Mutasavvıf bir dîvân şâiri olan Za'fî'nin, değişik konularda kalem oynattığı ve tam anlamıyla "dîvân şâiri" vasfını hak edecek tarzda şiirler yazdığı görülmektedir. Za'fî'nin edebî şahsiyeti ile ilgili olarak söyleyeceğimiz son söz, onun, tasavvufu hayâtında yaşayan, ancak sanatında sadece tasavvufla sınırlı kalmayan bir şâir olarak tavsîf edilmesi gerektiği şeklinde bizde hasıl olan kanaattir.

[452] Tahmîsin tamamı için bkz. Tietze, a.g.m., s. 129-133.
[453] Abdülkerîm Dinç, *Deniz Şiirleri Antolojisi*, Akçağ Yay. Ankara 2001. s. XXXVI.

II. ETKİLENDİĞİ VE ETKİLEDİĞİ ŞÂİRLER

A. Etkilendiği Şâirler

Tesbît edebildiğimiz kadarıyla Za'fî, Hâfız-ı Şîrâzi (ö. 1389-1390), Câmî (ö. 898/1492), Ali Şîr Nevâî (ö. 907/1501-1502), Mevlânâ (ö. 672/1273), Dede Ömer-i Rûşenî (ö. 892/1486), Fuzûlî (ö. 963/1556), Nesîmî (ö. 807/1404), Necâtî Bey (ö. 914/1509), Yakînî (Kanûnî dönemi), Hayretî (ö. 941/1535), Usûlî (ö. 945/1538), Zatî (ö. 953/1546), Hayalî Bey (ö. 964/1556), Behiştî (ö. 971/1563), Hafız Sirozî ve Âgehî (ö. 985/1577)'nin şiirlerini okumuş ve onlardan etkilenmiştir. Öncelikle belirtmeliyiz ki, bizim burada sözünü ettiğimiz etkileşim, şekil bakımından bir etkileşimdir. Bu tür bir etkileşim, aslında Za'fî ile adı geçen şâirler arasında duygu ve düşünüş bakımından (vahdet-i vücûd, Hurûfîlik, tasavvufî kavramlar, Melâmîlik vs.) gerçekleşmiş olan etkileşimin de bir göstergesidir. Biz burada çalışmamızın muhtelif yerlerinde bu sonuncusunun üzerinde durulduğunu söylemekle yetiniyoruz.

Yukarıda adları geçen ve Za'fî'nin etkilerinde kaldığı şâirleri kategorize edecek olursak, bir kısmının Rumelili, bir kısmının Hurûfî, bir kısmının Mevlevî, bir kısmının İranlı veya Farsça yazan, bir kısmının da bunların dışında kalan dîvân şâirlerinden oluştukları görülecektir. Bu şâirlerden bazılarının birden fazla kategori içerisinde yer aldıkları da unutulmamalıdır.

Rumelili şâirlerin bir kısmı da Rumeli'de yer alan Vardar Yenicesi'ndendirler. Za'fî, bunlardan Hayalî Bey'in

İtmezem gül-zâr seyrin bülbül-i şeydâ gibi
Meskenüm Ḳâf-ı ḳanâʿat olalı ʿanḳâ gibi [454]

matlaı ile başlayan gazeline bir tahmîs (vr. 32a) yazmıştır. Bu tahmîsin ilk bendinin ilâve mısraları şunlardır:

İdeli ḳaṣd-ı tecerrüd Ḥażret-i ʿÎsâ gibi
Külbe-i aḥzânum oldı ṭârüm-i aʿlâ gibi
Göz yumup naḳş-ı cihândan merdüm-i dânâ gibi

Za'fî'nin etkisinde kaldığı, Vardar Yeniceli diğer bir şâir de, Âgehî (ö. 985/1577)'dir. Za'fî, Âgehî'nin

Çekdürüp firḳatañı bizden ıraġ olduñ sen
Baḥr-i firḳatde niçe furtunalar çekdüm ben[455]

matlaı ile başlayan denizcilik terimleri ile yazdığı kasîdesine de bir tahmis yazmıştır ki, bu husûs üzerinde daha önce ayrıntılı bir şekilde durulmuştu.

Vardar Yeniceli diğer bir şâir de Usûlî'dir ki, Za'fî onun en güzel şiiri olarak değerlendirilen[456] "peydâ" redifli gazeline, aynı redifli ve vezinli bir nazîre yazmıştır. Bu gazel Usûlî dîvânında gazeliyâtın ilk şiiri olduğu gibi, Za'fî Dîvânı'nda da gazeliyâtın ilk şiiridir. Usûlî'nin bu gazeline kendi döneminde 14 ayrı şâirin daha nazîre yazdığı tesbît edilmiştir.[457] Za'fî ile birlikte bu sayı on beşe çıkmış bulunmaktadır. Her iki gazelin matla beyitleri aşağıda yer almaktadır:

---

[454] Hayâlî'nin tahmîs edilen bu gazeli için, bkz. Hayâlî, *Dîvân*, (Haz.Ali Nihat Tarlan), Akçağ Yay., Ankara 1992, s. 299, (G. 605).

[455] Âgehî'nin bu gazeli için bkz. Mil.Yz. A, no. 1694, vr. 21b-22a.

[456] İsen, *Usûlî Hayâtı Sanatı ve Dîvânı*, AÜFE Yay., s. XXIX.

[457] İsen, a.g.e, s. 99-100.

Usûlî:

Vücûd-ı Mutlakın bahri ne mevci kim eder peydâ
Ene'l-Hak sırrını söyler eger mahfî eger peydâ[458]

Za'fî:

Nişânum bî-nişân idi [ki] olmazdan nişân peydâ
Mekânum lâ-mekân idi degilken bu cihân peydâ
(vr. 49b)

Za'fî, Vardar Yeniceli Hayretî (ö. 941/1534)'nin de etkisinde kalmıştır. Za'fî, Hayretî dîvânında peş peşe gelen "*sultânum*" redifli iki gazele[459], üç gazelle (vr. 88a-b) nazîre yazmıştır. Bu gazellerin aşağıda yer alan mütekâbil beyitleri arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir.

Hayretî:

Cemâlüñ gülşeni her laḥẓa ḫandân ola ṣulṭânum
Hezârân bülbül ol gülşende nâlân ola ṣulṭânum[460]

Za'fî:

Cemâlüñ gülleri her laḥẓa ḫandân ola sulṭânum
Kemîne çâkerüñ ʿizzetle sulṭân ola sulṭânum
(vr. 88a)

Hayretî:

Çü irdi ʿîd-i ekber Ḥayretî bendeñ de öksüzdür
Viṣâlüñ ḫânına bir laḥẓa mihmân eyle ṣulṭânum[461]

Za'fî:

Müsâfirdür eşigüñ yaṣdanur bu **Żaʿfî**-i bî-dil
Viṣâluñ tekyesine anı mihmân eyle sulṭânum
(vr. 88a)

Za'fî, Hayretî'nin "*âş ol bana*" redifli gazeline de, aynı vezin ve redifli bir nazîre yazmıştır. Her iki gazelin matla beyitleri aşağıda verilmiştir.

Hayretî:

Gel gel ey bülbül belâ küncinde ḥâldâş ol baña

[458] *Usûlî Dîvânı*, (Haz. Mustafa İsen), Akçağ, Ankara 1990, s. 97.
[459] Hayretî, *Dîvân*, (Haz. M. Çavuşoğlu, A. Tanyeri), İÜEF, İst.1981, s. 307-308, (G.283, 284).
[460] Hayretî, a.g.e., s. 307, (G.283/1).
[461] Hayretî, a.g.e., s. 308, (G.284/5).

ʿÂşıḳ iseñ gel ṭarîḳ-ı ġamda yoldâş ol baña[462]

Za'fî:

Gel gel ey Mecnûn belâ râhında yoldaş ol baña
Kâr-ı ʿaşḳı başa iltelüm ayaḳdaş ol baña
(vr. 50a)

Görüldüğü gibi, her iki beytin ilk mısraları arasında büyük bir benzerlik görülmektedir. Bu iki gazelle aynı vezin ve redifte olan bir gazel Vizeli Behiştî (ö. 971/1563) tarafından da yazılmıştır[463]. Behiştî'nin bu gazeli ile Za'fî'nin gazelinde yer alan birer beyit büyük benzerlik göstermektedir:

Behiştî:

Ḫâra sır keşf itme ey murġ-ı çemen ġavġâyı ḳo
Gülşen-i Râz oḳıyalum gel sebaḳdaş ol baña[464]

Za'fî:

Ḳalma cehl içre yüri üstâd-ı ʿaşḳa baş egüp
Derd dersin oḳıyalum gel sebaḳdâş ol baña
(vr. 50a)

Gerek Za'fî'nin gerekse Behiştî'nin, Hayretî'den etkilenerek bu gazelleri yazdıkları aşikârdır. Zira Hayretî her ikisinden öncedir. Behiştî ile Za'fî'nin yukarıda geçen beyitleri arasında bulunan benzerliğe gelince, Behiştî'nin Za'fî'den önce olmasından hareketle, Za'fî'nin Behiştî'den de etkilenmiş olabileceğini sonucuna varırız. Burada her iki şâirin yakın bölgelerde yaşadıkları da göz önünde bulundurulmalıdır (Vize ve Gelibolu).

Za'fî, son olarak zikredilen Vardar Yeniceli şâirlerden Usûlî ve Hayretî'den, Vardar Yenicesi şehrengîzinde de söz etmektedir. Za'fî'nin bu şehrin çıkardığı çok sayıda şâirden[465] sadece Usûlî ve Hayretî'den söz etmesi, bu şâirleri beğendiğini ve

[462] Bkz. Hayretî, a.g.e., s. 140, (G.13/1).
[463] Bkz Aydemir, a.g.e., s. 233, (G.15).
[464] Bkz. a.y., (G.15/4).
[465] Vardar Yeniceli diğer şâirler için bkz. Tolasa, a.g.e., s. 31; İsen, *Usûlî Hayâtı Sanatı ve Dîvânı*, AÜFE Yay., s. 99-100.

hatta onlardan etkilendiğini; Özellikle, Usûlî'den "*yâr-ı sâdık*" olarak söz etmesi de aralarında özel bir alakanın olduğunu göstermektedir.

Nicesi 'âlem-i ervâḥa gitmiş
Cenâb-ı Ḥaḳ ile birlige yetmiş

Ḫuṣûṣan Ḥayretî miskîn ü 'âşıḳ
Uṣûlî derd-mend ü yâr-ı ṣâdıḳ

Nezâket 'arṣaşınuñ pehlevânı
Belâġat mülkinün ṣâḥib-ḳırânı

Maḳâm ide Ḫudâ anlara cennet
Be-ḥaḳḳ-ı Muṣṭafâ sâlâr-ı ümmet
(vr. 37a)

Za'fî'nin etkilerinde kaldığı, Vardar Yeniceli olmayan diğer Rumelili şâirlere gelince, bunlardan biri Hafız-ı Sirozî'dir[466]. Za'fî, dîvânında, Hâfız Sirozî'nin aşağıda yer alan matlaına bir tesdis yazmıştır (vr. 32b). Za'fî, Sîrozî'nin bu matla beytini, tesdîsinde nakarât olarak kullanmıştır.

ʿÂşıḳlarûz belâ-zedeler mübtelâlarûz
ʿÂlemde bir maḥabbete ḳalmış gedâlarûz

Sirozî'nin bu matla ile başlayan gazeline, Usûlî tarafından da bir nazîre yazılmıştır (Bkz. Usûlî Dîvânı, G.42).

Za'fî'nin etkisinde kaldığı Rumelili diğer bir şâir de Edirneli Necâtî Bey'dir[467]. Za'fî, dîvânında onun bir gazeline bir nazîre yazmıştır. Aşağıda bu gazellerin mahlas beyitlerine yer verilmiştir.

Necâtî Bey:

Ne üzilür ne kesilür ṣaçuñla ġamzenden
Gerek boġazla Necâtî ḳuluñ begüm gerek aş[468]

Za'fî:

Ḳul oldı saña cân ile **Żaʿfi**-i günah-kâr
Bendeñdür efendi gerek ʿafv eyle gerek aş

---

[466] Hâfız-ı Sirozî, III. Murad dönemi şâirlerden olup, ilmiyyeye mensup iken, daha sonra kalenderce tekke ve camileri dolaşarak ömrünü harcayan bir şâirdir(Bkz.Ş.Sami, III, 1913).

[467] Necâtî Beg, *Dîvân*, (Haz. Ali Nihat Tarlan), MEB Yay., İst. 1997, s. XV.

[468] Necâtî Beg, a.g.e., s. 265, (G.255/5).

(vr. 73b)

Za'fî ile Behiştî'nin Hayretî'nin bir gazeline nazîreler yazdıkları ve Za'fî'nin de ayrıca Vizeli Behiştî'den etkilendiği yukarıda ifâde edilmişti. Benzer bir şekilde her iki şâirin Necâtî Bey'den de etkilendikleri görülmektedir. Zira, Behiştî tarafından söylenen aşağıdaki beyit, Necâtî Bey'in yukarıda yer verilen beyti ile aynı çerçevede değerlendirilmiştir.[469]

Dil şâh-ı ışḳa bende olup itdi iḫtisâs
Gitmez bu ḳapudan gerek öldür gerekse aş[470]

Burada Rumelili olan Za'fî ile Behiştî'nin diğer Rumelili şâirler Hayretî ve Necâtî Bey'den, ayrıca Za'fî'nin de Behiştî'den etkilenmiş oldukları görülmektedir.

Şâirimizin etkisinde kaldığı bir diğer Edirneli şâir de, Kânûnî döneminde yaşayan Yakînî'dir. Âşık Çelebî, Yâkînî'den söz ederken şu ifâdeleri kullanmıştır:

"*…Monla Za'îfî ile musâhebeler ü mu'âşereler ü mu'âsırlar imiş. Bu tarza murabba'ı evvel Yakînî diyüp Za'îfî dahı peyrevlük itmişdür.*"[471]

Burada geçen Za'îfî'nin, Za'fî-i Gülşenî olması gerektiği husûsu daha evvel şâirin mahlası bahsinde geçmişti. Âşık Çelebî, Yakînî'nin murabba'ına yer verdiği hâlde, Za'fî'ninkine yer vermemiştir. Za'fî Dîvânı'nda Yakînî'nin murabba'ına benzer bir murabba yer almamakta, ancak aynı redifli (gördüm) bir gazel yer almaktadır (vr. 86a).

Za'fî'nin etkilendiği şâirlerin bir kısmı da Hurûfî şâirlerdir. *Dîvân*'ında Hurûfîliğin kurucusu olan Fazlullâh-ı Esterâbâdî'yi üç yerde (vr. 61a, 63a, 115b) zikretmiş, ayrıca Hurûfîliğe ilişkin olarak yazdığı risâlesinde (Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, No. 3088/2) de, ondan söz etmiş ve Farsça olan bir beytini de iktibâs etmiştir. (vr. 25a)

Şâirimiz, Hurûfîliğin diğer bir önemli temsilcisi olan Nesîmî'yi de *Dîvân*'ında anmış, (vr. 76b, 97b, 90b), ayrıca yukarıda sözü edilen Hurûfîliğe ilişkin eserinde de (vr. 22a), Nesîmî Dîvânı'ın ilk beyti olan aşağıdaki beyti iktibâs etmiştir.

---

469 Aydemir, a.g.e., s. 61.
470 Aydemir, a.g.e., s. 355, (G.233/1).
471 Filiz Kılıç, a.g.t., s. 343.

Deryâ-yı muḥîṭ cûşa geldi
Kevn ile mekân ḫurûşa geldi[472]

Za'fî, Nesîmî'nin

Ey ṣaçuñ ẕât-ı ilâhî v'ey ruḫuñ Allâh nûr
Rûzenüñ sırrı büyükdür ʿ îduhâ cennât ḥûr[473]

matlaı ile başlayan gazeline de bir tahmîs yazmıştır. Za'fî'nin bu tahmîsi, dîvânında olmayıp, şiir mecmualarında (Mil.Ktp. Yz.A. 1641 vr. 271ab ve Mil.Ktp. C.137, vr. 72) yer almaktadır. İbrahim Olgun da, Za'fî'nin Nesîmî'nin yukarıda bahsettiğimiz gazeline tahmîs yazdığından söz eder. Ancak bu tahmîsin hangi mecmuada yer aldığına dair bilgi vermez.[474] Bu tahmîsin ilk bendinin Za'fî tarafından yazılan ilâve mısraları şöyledir:

Ey ruḫuñ levḥ-i ilâhî anda naḳş olmuş suṭûr
ʿ Ârıżuñ şerḥindedür Tevrât u Furḳân u Zebûr
Ṣûret-i insânda Ḥaḳsuñ eyledüñ Ḥaḳ'dan ẓuhûr

Za'fî'nin okuduğu ve etkilendiği şâirlerin bir kısmı da Mevlevî şâirlerdir. Bunların başında da Mevlânâ gelmektedir. Za'fî'nin, *Dîvân*'ında yer alan aşağıdaki beyitte, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden iktibâsta bulunmuş olması, Mesnevî'yi okuduğunu göstermektedir.

ʿ Aşḳ özi olmaḳ gereksin tâ bilesin ʿ aşḳı sen
Meŝnevî'de ḫoş dimişdür bu sözi monlâ-yı ʿ aşḳ
(vr. 14b)

Za'fî, burada, "Biri, âşıklık nedir diye sorunca dedim ki, benim gibi olursan bilirsin" anlamına gelen şu beyti kastediyor olmalıdır:

پرسيد يكي كه عاشقي چيست   گفتم كه چوما شوي بداني[475]

Burada Mevlânâ, kendisinin âşık olduğunu ve kendisi gibi olduğu takdîrde muhâtabının aşkı anlayabileceğini ifâde etmiştir. Şâirimiz de, söz konusu ettiğimiz

[472] Bkz. Nesîmî, *Dîvân*, s. 53.
[473] Nesîmî'nin tahmîsi yapılan gazeli için bkz. Nesîmî, a.g.e., s. 100-101.
[474] İbrahim Olgun, a.g.m., s. 198.
[475] Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, (Tah. R. Nicholson), Tahran 1376, s. 186.

beytinde, aşkı anlamak için, aşk özü olan Mevlânâ gibi olmak gerektiğini ifâde ederek, Mevlânâ'nın bu beytine işâret etmiştir.

Za'fî, Abdülbâkî Gölpınarlı'nın, Mevlânâ'nın, *Dîvân-ı Kebîr*'de

معدن جود و سخا شاه سلام عليك   شيرو ولي ّ خدا شاه سلام عليك

matlalı bir düvâzdeh yazmış olduğu yönünde verdiği bilgiye[476] bakacak olursak, Za'fî'nin *Dîvân*'ında yer alan

Ey şeh-i ʿâlem-penâh şâh selâmun ʿaleyk
Ehl-i dile secde-gâh şâh selâmun ʿaleyk
(vr. 4a)

matlalı düvâzdehini, Mevlânâ'nınkine nazîre olarak yazmış olduğu ortaya çıkar. Zira her ikisi arasında vezîn ve redif (şâh selâmün 'aleyk) birliği bulunmaktadır. Ancak Dîvân-ı Kebîr'de Gölpınarlı'nın sözünü ettiği düvâzdeh değil,. *"selâmün 'aleyk"* redifiyle yazılmış üç gazel yer almaktadır. Ayrıca bu üç gazelden hiç biri yukarıdaki matla ile başlamamaktadır.[477] Gölpınarlı'nın sözünü ettiği gazelin *Dîvân-ı Kebîr*'in başka bir nüshasında ye almış olması muhtemeldir.

Esrar Dede, Za'fî'den söz ederken, şiirlerinin çoğunun Şâhidî Dede, Günâhî Dede gibi Mevlevî şâirler ve ve bunların emsâli şuara ve ihvân-ı zamanla nezâir ve bir birini tahmîs ve tercî üzere olduğunu ifâde etmektedir[478]. Ancak biz yaptığımız araştırmalarda, Za'fî'nin Şâhidî ve Günâhî'nin şiirlerine yazdığı herhangi bir tahmîs, tesdîs ya da nazîresine rastlamadık. Şâhidî'nin Za'fî'nin bir gazeline yazdığı tahmîsi ise aşağıda yer alacaktır.

Za'fî'nin aşağıdaki beytinde sözünü ettiği Nahîfî, Mesnevî mütercimi Süleyman Nahîfî (ö. 1151/1738) olmamalıdır. Zira Mesnevî mütercimi olan Nahîfî, Za'fî'den sonraki bir dönemde yaşamıştır.

Kimisi *Gülşenî*'den feyż umar kimi *Naḥîfî*'den
Ḳalanın bilmezem **Żaʿfî** benüm Mevlâ'yidür göñlüm
(vr. 87b)

---

[476] Gölpınarlı, *Melâmîler*, s. 58.

[477] Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, *Külliyât-ı Şems ya Dîvân-ı Kebîr*, Tahran 1336, C. III, s. 138-140.

[478] Esrar Dede, a.g.e., s. 315.

Tesbît edebildiğimiz kadarıyla, Za'fî ile aynı dönemde yaşayan üç Nahîfî vardır. Biri, Gûyende Usta Şems adıyla tanınan şarkıcı Nahîfî[479]; diğeri, Muhammed isminde, Hamîd vilâyetinden olan ve Anadolu'da Kadılık yapmış olan Nahîfî[480]; biri de *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşeniyye*'de "Rodoslu Nahîfî Halîfe" olarak geçen ve İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfelerinden olan Nahîfî'dir[481]. Kanaatimizce burada sözü edilen Nahîfî ilk iki Nahîfî değildir. Zira beyitteki Nahîfî, Gülşeniyye tarîkatının piri ile birlikte zikrolunduğu için, onun da Gülşeniyye tarîkatı ile bir ilgisinin olması daha mantıklı görünmektedir. Şu halde Za'fî'nin sözünü ettiği Nahîfî, kendisiyle aynı tarîkattan olan İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfesi Nahîfî olmalıdır.

Za'fî'nin etkilendiği şâirlerin bir kısmı da İranlı şâirlerdir. XVI. yüzyılda Türk şâirlerinin çoğusunu etkileyen İran şâirlerinin başında Molla Câmî gelmektedir[482]. Za'fî'nin de, Farsça Dîvânçe'sinde Molla Câmî'nin bir gazeline bir tahmîs yazarak (Dîvânçe, vr. 129a) ondan etkilendiği görülmektedir. Bu tahmîsin ilk bendi şöyledir:

أي چهرهء گلگونت   در غايت زيباي   وي قدّ سرافرازت   چون سدره ز بالاي
با ابر و و خال و خد   با زلف مطرّاي   هر لحظه جمال خود   نوع ديگر آراي
كرد در غمت شيدا*   صد عاشق هر جاي [483]

Za'fî'nin Farsça dîvânçesi bahsinde geçtiği üzere, onun belki de en çok etkisinde kaldığı Fars şâiri Hâfız-ı Şîrâzî'dir. Za'fî, Farsça Dîvânçesinde Hâfız'ın iki gazeline tahmîs, iki gazeline de nazîre yazmıştır ki bunlardan Dîvânçe bahsinde söz edilmişti.

Za'fî'nin adı geçen gruplar dışında etkilerinde kaldığı dîvân şâirlerine gelince, bunlardan birisi Fuzûlî (ö. 964/1556)'dir. Şâirin aynı vezin ve redifle, Fuzûlî'nin su redifli kasîdesine bir nazîre (vr. 103b) yazmış olması, onun, Fuzûlî'yi okuduğunu ve ondan etkilendiğini göstermektedir. Aşağıdaki iki beyitte bu etkilenme açıkça görülmektedir.

---

[479] Sehî Bey, *Heşt Behişt*, (Haz. Mustafa İsen), Akçağ, Ankara 1998, s. 138.

[480] Kınalızâde, a.g.e., C. II, s. 984.

[481] Muhyî, *Menâkıb*, s. 404, 415, 469.

[482] Köprülü, "Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyâtının Tekamülüne Umumi Bir Bakış", a.g.m., s. 391.

[483] Ey çehresi gül gibi kırmızı, güzelliğin zirvesinde olan! Ey benzerlerinden üstün olan boyu, yukarıdan bakıldığında Sidre ağacı gibi görünen sevgili! Kaşların, benlerin ve yüzün ile, koku saçan saçın ile her an cemalini farklı bir şekilde göstermen, yüzlerce kararsız âşıkı, senin yüzünden çektikleri gamdan dolayı şeyda ettin.

Fuzûlî:

Âbgûndur günbed-i devvâr rengi bilmezem
Ya muḥîṭ olmış gözümden günbed-i devvâre ṣu[484]

Za'fî:

Âteş-i firḳat ḳurutmasa yaşum deryâsını
Dîdeden **Żaʿfî** iderdi günbed-i devvâre ṣu
(vr. 103b)

XVI. yüzyılda Nevâî'nin, birçok eserlerinin tercüme ve taklîd edildiği ve onun nüfûzu altında Çağatayca şiirler yazmanın Türkiye'de moda olduğu söylenmişti[485]. İşte, Za'fî de mülemma tarzında yazmış olduğu bir gazelinde Çağatayca'yı kullanarak, Nevâî'nin tesirinde kalan şâirlerden olmuştur. Za'fî'nin bu gazelinde yer alan Çağatayca beyitlerinden iki tanesine aşağıda yer verilmiştir:

Bâğ ara herkes ḳılup bir serv-ḳâmetni kenâr
Sâye-veş üftâdalığ çağığa yetişdi ʿaẓîm[486]

Mâder-i eyyâmdın küyer ẓuhûra ẕâtınuñ
Âferîniş yanağıga zeyn birür şekl-i nesîm[487]
(vr. 5b)

Za'fî'nin etkilendiği diğer bir şâir de, Balıkesirli Zâtî (ö. 953/1546)'dir. Za'fî, *Dîvân*'ında onun

İlâhî n'ola ḥâlüm ol meh-i ḫûrşîd-i ṭalʿatsüz
Muḳârin olmadı devlet sitârem bir saʿâdetsüz[488]

matlaı ile başlayan gazeline bir tahmîs yazmıştır (vr. 31b). Bu tahmîsin ilk bendinin Za'fî tarafından yazılan ilâve mısraları şunlardır:

Ne dirlik baña ʿâlemde nigâr-ı ḫûb-ṣûretsüz
Açılmaz bu ḳara baḫtum benüm ol mâh-sîretsüz
Çeküpdür râhı ʿaşḳında belâ dil ḥadd ü ġâyetsüz

[484] Fuzûlî, *Dîvân*, (Haz. Kenan Akyüz vd.), Akçağ, Ankara 1997., s. 31, (K.3).
[485] Köprülü, a.g.m., s. 391.
[486] Bahçede herkes bir servi boylunun yanına gider. Gölge gibi aşırı düşkünlük çağına ulaşmıştı.
[487] Zatın günlerin anasından (zamandan) zuhura gelmeye çabalar. Yaradılış da senin yanağına nesîm şeklinde bir süs verir.
[488] Zâtî'nin tahmîsi yapılan gazeli için bkz. Zâtî, *Dîvân*, (Haz. A. Nihat Tarlan.), Edebiyât Fak. Basımevi, İst. 1970, C. II, s. 57, (G.553).

İbrâhîm-i Gülşenî'nin pîri Dede Ömer-i Rûşenî ve Za'fî'ye ait olan aşağıdaki beyitler arasındaki muhtevâ benzerliği, Za'fî'nin Dede Ömer-i Rûşenî'yi de okuduğunu göstermektedir. Za'fî'nin *Dîvân*'da kendisinden ismen söz ettiği ve şeyhinin şeyhi olan Dede Ömer-i Rûşenî'den etkilenmiş olması son derece doğaldır.

Dede Ömer-i Rûşenî:

Hüsnünün aksin ruh-ı dilberde peydâ eyledin
Çeşm-i âşıktan dönüp anı temâşâ eyledin
Gerçi kim ma'şûksın âşık libâsın örtünüp
Cilve-i hüsnün girü kendün temâşâ eyledin[489]

Za'fî:

Bu meẓâhir kim vücûd-ı muṭlaḳ iẓhâr eyledi
Kendüdür kim kendüsine ʿarż-ı dîdâr eyledi

Ṣatdı ḥüsnin aldı ʿaşḳın arada bir kimse yoḳ
Kendi aldı kendi ṣatdı kendi bâzâr eyledi
(vr. 114b/1-2)

Hiç şüphesiz Za'fî'de gerek vahdet-i vücûd, gerekse Kalenderîlik vb. anlayışların oluşmasında, bu tür konularda büyük bir coşkunluğa sahip olan Dede Ömer-i Rûşenî'nin[490] etkisi olmuştur.

B. Etkilediği Şâirler

Za'fî'den etkilenen şâirlere gelince, bunların başında, tesbît edebildiğimiz kadarıyla Vahdetî[491] gelmektedir. Vahdetî, Za'fî'nin

Her ne söz kim söylenür ʿayn-ı kelâmu'llâhdur
Vâḳıf olmayan bu sırra lâ-cerem güm-râhdur
(vr. 61a)

matlaı ile başlayan gazelini tahmîs etmiştir. Bu tahmîs, Mil. Ktp. Yz.A, 2430/2 vr. 30a/b'de yer almaktadır. Tahmîsin ilk bendinin ilâve mısraları şunlardır:

489 Mustafa Özçelik, *Sûfî Şiirler*, Lamure, İst. 2005, s. 91.

490 Dede Ömer-i Rûşenî'nin bu konulardaki şiirlerinden örnekler için bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 322.

491 Tuhfe-i Nâilî'de geçtiğine göre bu mahlası taşıyan üç şâir vardır. Birincisi, mevliden Üsküplü ve mevtınen Edirneli ve 1135/1722'de ölen Vahdetî; ikincisi İstanbullu bir Halvetî dervîşi olan Vahdetî; üçüncüsü de 1079/1668 tarihinde vefat eden İstanbullu Kadı Hüsâmzâde Ahmed Vahdetî Efendî'dir. (bkz. Tuhfe-i Nâili, II, 1156.) Bunlardan birincisi, Za'fî ile aynı coğrafyadan, ikincisi de aynı tarîkattandır. Kanaatimizce Za'fî'ye tahmîs yazan Vahdetî, birinci sırada zikredilen ve Bosnalı Vahdetî olarak bilinen Vahdetî olmalıdır. Bu Vahdetî'nin Za'fî ile aynı coğrafyayı paylaşması ve Za'fî gibi Hurûfîliğin etkisinde kalmış olması (Bkz. Köprülü, *Türk Edebiyâtı Tarihi*, s. 375; Gölpınarlı, *Hurûfîlik*, s. 120.) bizi bu kanıya sürüklemektedir.

Ḳudret-i Ḥaḳdan ṣudûr iden çü bismi'llâhdur
Yaʿnî lafẓ-ı noḳṭa ḥıfẓı nûr-ı nûru'llâhdur
Gûş-ı cân ile işit ey dil ki emru'llâhdur

Za'fî Dîvânı'nda, bu gazelin baş tarafına "*Bu gazeli şâir Mukîmî tahmîs etmiştir.*" şeklinde bir not düşüldüğünü, ancak yaptığımız mecmua taramalarında bu tahmîse ulaşamadığımızı, ne var ki, bu tahmîse ulaşma ihtimâlinin her zaman için mümkün olduğunu şâirin Hurûfîliği bahsinde ifâde etmiştik[492].

Vahdetî, Za'fî'nin

Bu eşyâ ḳaṭrelerdür mevc-i esmâ ẕât-ı deryâdur
Ne deryâdur ki mevcinden anuñ bir ḳaṭre eşyâdur
(vr. 66b)

matlaı ile başlayan gazeline de bir tahmîs yazmıştır. (Mil.Ktp. Yz.A.1808, vr.41b-42a.) Bu tahmîsin ilk bendinin ilâve mısraları ise şunlardır:

Müsemmâdan tecellî eyleyen envâr-ı esmâdur
Ne esmâdur ki her biri yine ʿayn-ı müsemmâdur
Peder ḳuvvet dehen Meryem ḥurûf-ı ṣavt-ı ʿÎsâdur

Za'fî'nin *Dîvân*'da yer alan bir gazeline tahmîs yazan bir başka şâir de Mevlevî Şâhidî Dede'dir. Şâhidî Dede'nin, Za'fî'nin

Ḥikmet-i *innî ene'llâh*'ı kelîm-i yâra ṣor
Sırrını *ânestü nâr*'uñ ṭâlib-i dîdâra ṣor
(vr. 66b)

mata'lı gazeline yazdığı tahmîsi, Mil. Ktp. Yz. A. 1641 vr. 304b'de yer almaktadır. Tahmîsin ilk bendinin ilave mısraları şunlardır:

Müşkilüñ var ise ey sâlik ulu'l-ebṣâra ṣor
Tekye-i tevḥîdi herkes añlamaz aḫyâra ṣor
*Lî maʿallâh*uñ rumûzın Aḥmed-i Muḫtâra ṣor

Zaten Esrâr Dede de, Za'fî ile Mevlevî şahsiyetlerden Şâhidî ve Günâhî arasında münâzara ve müşâaralar gerçekleştiği yönünde bilgi vermektedir[493]. Biz

---

492 XVI-XVII. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Mukîmî'nin hurûfîlik ile ilgili *"Vahdetnâme"* isimli eserini Gölpınarlı tanıtmaktadır (Bkz. Gölpınarlı, *Hurûfîlik*, s. 113-114).

493 Esrar Dede, a.g.e., s. 315.

araştırmalarımız esnâsında her ne kadar Şâhidî'nin bu tahmîsini tesbît edebildikse de, Günâhî'ye ilişkin olarak her hangi bir şiire rastlamadık.

Ahdî, tezkiresinden öğrendiğimize göre, Tab'î Efendî[494], "Gelibolı'dan olan Za'îfî Beg"in bir matlaına bir nazîre yazmıştır[495]. Buradaki Za'îfî'nin Za'fî olması gerektiği husûsu üzerinde daha önce durulmuştu (Bkz. Doğumu ve Memleketi bahsi). Aşağıda Za'fî *Dîvânı*'nda yer almayan bu matla beyti ile Tab'î'nin nazîre olarak yazdığı matla beyti yer almaktadır:

Za'fî:

Ḳıble yiter kûy-i dil-dârum baña
Saña ey Kaʿbe ıraḳdan merḥabâ

Tab'î:

Bâde yiter laʿl-i dil-dârum baña
Saña ey sâḳî ıraḳdan merḥabâ[496]

Ahdî burada, Tab'î'nin bu nazîresini beğendiğini ifâde ederken, Za'fî'nin bu matlaına çok kimselerin nazîre yazmış olduğu bilgisini de vermektedir[497]. Buradan da, bu bahiste zikrettiklerimizin dışında kalan başka şairlerin de, Za'fî'yi beğendikleri ve onun etki alanına girdikleri anlaşılmaktadır.

494 Tab'î Efendî, Gelibolulu olup, Bağdat'ta defterdârlık yaptı. 1020/1611 yılında Halep'te öldü (Bkz. Solmaz, a.g.e., s. 179-180; Tuman, a.g.e., C. II, s. 584).
495 Solmaz, a.g.e., s. 180.
496 Her iki beyit için bkz. Solmaz, a.g.e., s. 180.
497 Solmaz, a.y.

III. KENDİ ŞİİRİ HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMELERİ

Dîvân şiirine ilişkin değerlendirmeler daha çok tezkireciler tarafından yapılmakla beraber, bizzat şâirin kendisinin de bu konuda değerlendirmeler yaptığı görülür. Klasik şiirde bu konu medh ve fahr başlığı altında ele alınır. Bir sultânı, ya da bir veziri övme medh ise, şâirin kendi şiirini övmesi ise fahrdır. Şâirin kendi şiiri ile ilgili değerlendirmeleri iki türlü olmaktadır. Şâir ya kendini ve sözlerini harikulade vasıflarla tavsif ederek över; ya da Arap, Fars ve Türk şâirleri ile kendisini mukayese ederek daha yüksek olduğunu iddia eder[498].

Bu değerlendirmeler gazellerde çoğunlukla birer beyitle, mesnevî ve kasîdelerde de böyle olmakla birlikte, farklı üslup ve muhtevâda oldukları için bir kaç beyitle de dile getirilebilir. Hatta mesnevîlerde bunun için özel bölümlerin açıldığı da görülür[499].

Za'fî Dîvânı bu çerçevede incelendiğinde, şiir ve şâir hakkında önemli mütâlaalarının mevcût olduğu görülür. *Dîvân*'daki 343 nolu gazel tamamen fahriye niteliğindedir. Za'fî'ye göre şiir inşâd etmekten maksat şâirin arz-ı hâl etmesi, yani içinde bulunduğu durumu söz ile dışarıya yansıtmasıdır.

ʿArż-ı ḥâl itmekdürür ġâyet ġaraż **Żaʿfî** hemân
Yoḳsa kim meşġûl olur bu naẓm bu eşʿâr içün
(vr. 99a)

498 A. Sırrı Levend, *Dîvân Edebiyâtı,* s. 545.

499 Harun Tolasa, "Dîvân Şâirlerinin Kendi Şiirleri Üzerine Düşünce ve Değerlendirmeleri", TDEAD, S.1, İzmir 1982, s. 16.

Başta Mevlânâ olmak üzere birçok mutasavvıf şâirin "*Günlük dilin sığ ve dar imkanları yanında aktarmak istedikleri yüce manaya şiirsel dilin daha fazla imkan sağlamasından dolayı tercihen şiire yöneldikleri*"[500] görülür. İşte yukarıdaki beyti ile, Mevlânâ'ya büyük bir aşkla bağlı olduğu ilgili yerlerinde anlatılan Za'fî'nin de, hâl ile ifâde ettiği yüce manaları ancak şiirle arz edebildiği için, şiiri o hali ifâdede bir vâsıta telakkî ettiği görülmektedir.

Şüphesiz ruhsal âlemdeki hâllerin sanatkârâne bir üslupla ve muhâtabı etkileyici bir tarzda ifâde edilmesi daha çok şiir yoluyla mümkün olmaktadır. Vezindeki ahenk, kâfiye ve redifle elde edilen nağme ve söz dizimindeki sanatlı üslup bunu sağlamaktadır. Aksi takdirde şiir bir meşgaledir ve sırf şiir yazmış olmak için şiirle uğraşılmaz. Bu beyitten, şâirin sanatı sanat için değil, belli bir amaç için kullandığı ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte bir bütün olarak *Dîvân* göz önüne alındığında, şâirin yer yer sanatını sanat için icra ettiği de vakidir. Ancak şâire göre, bu durumda şiirin belâgat ve fesâhat kurallarına tâbi olunarak yazılması gerekir. Bu husûs, dîvân şiirini halk şiirinden ayıran karakteristik husûsların başında gelmektedir. Za'fî'ye göre, şâir insanlar üzerinde etkili olmak ve alemde tanınmak isterse, bunun yolu belagat kurallarına uyarak şiir yazmaktan geçer.

Şiʿr-i belîġ ile ṭutayam dirsen ʿâlemi
Żaʿfî riʿâyet eyle belâġat ṭarîḳını
(vr. 116b)

Şâir, at üzerindeki binicinin sopa ile yerdeki topu fırlatarak oynadığı oyundan hareketle belagat ve fesâhat hususiyetini açıklamaktadır. Buna göre belagat ülkesinin meydanında yetenek/şiir tabiatı atına binip, zülf çubuğu ile fesahat topuna vurmak gerekir. Fesahat topuna en çok vuran kişi yarışı kazanmakta, dolayısı ile ülkenin en meşhur kişisi haline gelmektedir.

Esb-i ṭabʿa binüben gösterelüm cevlânı
Ṭutalum mülk-i belâġatda bu gün meydânı

Oynadup gûy-i feṣâḥat olalum şöhre-i şehr
Vaṣf-ı gîsû-yı nigâr ile dizüp çevgânı
(vr. 112b/1-2)

[500] M. Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s. 70.

Şâir bu konuda kendine güvenmektedir. bir yerde kendine hitâp ederek, nazım kılıcı ile fesâhat mülkünü fethettiğinden ve şiir meydanında pehlivan olduğundan söz etmektedir.

Tîġ-i naẓmuñla yine **Żaʿfî** feṣâḥat mülkini
Fetḥ idüp olduñ bu gün meydân-ı şiʿre pehlevân
(vr. 94b)

Şâir şiirini değişik ifâdelerle övmekten geri kalmamıştır. Kendisini "*murğ-ı hoş-elhân*" (güzel sesli kuş) olarak vasıflandıran (vr. 12b, 95a) şâire göre, sözleri, tâlib için "*feyz-i beşâret*", ârif olan âşık için de remz ve işarettir. (vr. 65b) Şâirin şiiri için kullandığı önemli bir kavram da *ihtira'*dır. O, kısa bir zaman içerisinde birçok mânâlar, yani şiirler ürettiğini anlatırken bu kavramı kullanmaktadır. İhtira'da hep orijinal bir yön bulunur. Şâirin kastettiği de daha evvelden selefleri tarafından kullanılmış mânâları tıpa tıp kullanmak yerine, onlarda olmayan ve bizzat kendisi tarafından icat edilen manaları kullandığı hususiyetidir.

Şâir aşağıdaki iki beyitte, inci ve cevher saçan şiir tabiatından bahsetmekte, bu tabiatı dolayısı ile ihtira'larda bulunabildiğini ifâde etmekte ve "*hezâr ahsante*" ve "*ahsante*" diyerek kendi kendini tebrik etmektedir:

Hezâr aḥsente ey **Żaʿfî** senüñ ṭabʿ-ı dürer-bâruñ
Dehân-ı yâr vaṣfında ḫayâlât iḫtirâʿ eyler
(vr. 60b)

Ṭabʿ-ı gevher-bâruña *aḥsente* ey **Żaʿfî** senüñ
Az zamân içre ḳılur bir nice maʿnâ iḫtirâʿ
(vr. 74a)

Şâirin bir beytinde dile getirdiği hazır cevap oluşu da kısa bir sürede birçok manalar ihtira' etme özelliği ile alakalı olarak düşünülebilir.

Ṣordum şifâ-yı ḫaste-dili laʿlüm em didi
Żaʿfî-i leb-fikâr ne ḫâżır cevâb imiş
(vr. 72b)

Şâir, ihtirâ' ile yakın bir anlam ifâde eden *mübdi'ü's-suver* kavramını da bu meyanda kullanmıştır. Aşağıdaki beytinden anlaşıldığına göre şâirin şiirlerine kendi döneminde yaşayanlar da teveccüh göstermiş ve şiirleri kendi döneminde epey

kabul görmüştür. Bu dönemde insanlar kendisine *mübdi'ü's-suver* lakabını takmışlardır. Buna göre şâirimizin şiirde harikalar yarattığı, muhatapları tarafından da kabul edilmiş olmaktadır. Gerçekten de şâirin şiir mecmualarında pek çok şiirinin yer almış olması, bu hususu teyid etmektedir.

Żaʿfiyâ şiʿrümi görenler hep
Beñzüme mübdiʿü'ṣ-ṣuver didiler
(vr. 58a)

Bir beytinde de şâir layık olmadığı halde şiire el atanlara, ya da şâirlik taslayanlara çatmakta ve kendi şiirinin bu gibilerin ağzını muhkem bir şekilde kapattığını, bir nevi yazdığı mükemmel şiirlerle bu gibilere gereken cevabı verdiğini ifâde etmektedir.

Renc engüştiyle dest-i şiʿrüm ey **Żaʿfî** benüm
Nâ-sezâ-yı ehl-i naẓmuñ aġzını muḥkem ḳapar
(vr. 58b)

Şâir, şiirini övme bâbında "*âb-ı hayât*" ve "*âb-ı hayvân*" terkiblerini de kullanmıştır. Ona göre Hz. İsa'nın sözü ile ölülerin hayât bulması gibi, kendi şiiri ile de ölü gönüller hayât bulmaktadır. Bu yüzden şâir kendisini ab-ı hayât, kelâmını ise âb-ı hayvân olarak nitelemektedir.

Dirilür mürde diller **Żaʿfi**yâ nuṭḳumla ʿÎsâ-veş
Anuñçündür direm ṭâliblere âb-ı ḥayâtum ben
(vr. 139b)

Mesîḥâ dinilürse n'ola Żaʿfî ben zamânumda
Kelâmum âb-ı ḥayvân olalı cân u cihânum ben
(vr. 101a)

Bir yerde de şâir şiirini "*hırz-ı imân*" olarak, yani imanın kendisi ile korunduğu şey, bir başka yerde de cân kulağına asılması gereken "*dürr-i meknûn*" olarak nitelemektedir.

Ol cemâl-ı muṣḥafuñ vaṣf-ı ḫaṭıdur **Żaʿfi**yâ
Ḥırz-ı îmân olsa n'ola nüsḫa-i eşʿârumuz
(vr. 68b)

Gûş-ı câna bu naẓmı mengûş it

Kim bu sözlerdürür dür-i meknûn
(vr. 16a)

Şâir güzel nağmeli olan bülbül ile de kendisini kıyaslamakta ve kendi feryadını işittiklerinde âlem bahçesinin bülbüllerinin hâmûş/sessiz kesildiklerini ifâde etmektedir (vr. 60a). Aşağıdaki beyitte de şâir bu hususu kastetmektedir:

Lâl ola bülbül-i ḫoş-naġme işidürse eger
Naẓm-ı rengînüm ile işbu laṭîf elḥânı
(vr. 112b)

Şâire bülbül gibi şiirler söyleten ise, âşık olmasıdır (vr. 116a). Gazellerinin âşıkâne olması sevgilinin zülf-i dil-âvîzine âşık olmasındandır (vr. 60b). Şâir şiirdeki kabiliyetini sevgiliye olan ilgisinden kazanmıştır. Şâirin sözünün nazım denizindeki bir elmas olması, onun sevgilinin inci gibi olan dişini ve yakut gibi olan dudağını vasf etmesinden dolayıdır. Hatta sevgiliyi nitelediği için şâirin şiir kabiliyeti o derece yükselmiştir ki şiiri göğe kadar çıksa yeridir. O, sevgilinin yüzünü vasf ettiği için meleklerin, şiirini vird edinmiş olmaları normal bir husustur.

Dürr-i dendân ile yâḳût-ı lebüñ vaṣf ideli
Baḥr-ı naẓm içre sözüm lüʾlü-i meknûn oldı
(vr. 115a)

Yeridür çıḳsa göge nâme-i şiʿrüm **Żaʿfî**
Vaṣf idel'den beri ol ḥûri-ṣıfat insânı
(vr. 112b)

Vird eylese şiʿrüm yaraşur gökde melekler
Vaṣf-ı ruḫuñ ey ḥûr ki dîvânuma geçdi
(vr. 121a)

Sevgilinin takındığı her tavır şâirde farklı bir etki bırakmaktadır. Gül gibi olan sevgilinin diken gibi olan kişilerle arkadaşlık kurması; Za'fî'nin dilinin tutulmasına ve böylece "*nâdire-güftâr*" olmasına; onun sevgilinin gamından dolayı perişan bir vaziyette olması da, sözlerinin perişan bir vaziyet almasına sebep olmuştur. Onun firâk üzerine şiirler söylemesi, sevgili ile arasında olan mufârakattan kaynaklanmaktadır. Kısacası şâirimizin şiirini nasıl işleyeceğini sevgilisi belirlemektedir.

Żaʿfînüñ hem-dem-i ḫâr olalı maḳṣûdı güli

Dili ṭutıldı vü hem nâdire-güftâr oldı
(vr. 115a)

Ġamuñla **Żaʿfî** ülfet ideli dîvâne olmışdur
Anuñ maʿẕûr ṭut şâhum perîşân olsa aḳvâlı
(vr. 119b)

Beni ayırdı felek ẓulm ile dil-dârumdan
Żaʿfîyâ n'ola disem derd ile eşʿâr-ı firâḳ
(vr. 76a)

Kendisinden önceki şâirlerle kendisini kıyaslama yoluna giden Za'fî, bu kıyaslamalarda genellikle geçmiş şâirlerin şiirini görmeleri hâlinde şiirini beğenip takdir etmekten kendilerini alamayacakları şeklindeki kanaatini dile getirmektedir. Onun isimlerini zikrettiği şâirler, Hüsrev, Câmî, Selmân, Nizâmî, Hassân, ve Nesîmî'dir. Bunlardan Nesîmî, Türk şâiri olup; Hüsrev, Camî, Selmân ve Nizâmî İranlı şâirlerdir. Hassân ise, Hz. Peygamber için medhiye yazmış olan Hassân b. Sâbit'tir. Hassân'ın içinde geçtiği beyitler aşağıda verilmiştir:

Nes̱r ü naẓm ile muraṣṣaʿ bir dür-i yek-dânesin*
Vezn-i ṭabʿ ile belâġatda bu gün *Ḥassân*'sın
(vr. 95a)

Ḥasan taḥsîn iderse n'ola şiʿrüm göricek **Żaʿfî**
H̱ayâl-i fitne-engîz ile naẓm içre kemâl oldum
(vr. 84a)

Şâire göre Hüsrev ve Câmî'nin şiirinin kemâlini tahsîn etmeleri garip bir husus değildir (vr. 118b). Aynı şey Hassân için de geçerlidir (vr. 84a). Nizâmî, şiirini görmüş olsa bunun için nazm-ı nazîm tabirini kullanacak; hoş kokulu olan şiirinin nazmı (nazm-ı hoş nesîmi) Nesîmî'nin burnuna gitse, Nesîmî kabrinde taze can bulacaktır.

Görse şîrîn ḳıṣṣamı H̱üsrev gibi taḥsîn idüp
Şiʿrüme dirdi Niẓâmî **Żaʿfî**yâ naẓm-ı naẓîm
(vr. 89a)

Tâze cân bulurdı ḳabrinde Nesîmî **Żaʿfî**yâ
Ger meşâmına irişse işbu naẓm-ı ẖoş nesîm
(vr. 90b)

Bu şâirlerden Za'fî'nin en çok alakalı olduğu kişi İranlı meşhûr şâir Selmân-ı Sâvecî'dır. Şayet şiirini görse, Selmân "*ahsante*" diyerek kendisini takdîr edecektir. Bir beyitte giderek şiiri zarafetle söylediğini ifâde ettikten sonra, galiba Selmân'ın düzeyine eriştiğini ifâde etmekte, bir başka yerde de kendisini Selmân-ı sânî olarak nitelendirmektedir. Za'fî'nin gözünde Selmân o derece yüce bir şahsiyettir ki, o ikinci Selmân olarak adlandırılmaktan iftihâr duymaktadır.

Görse şiʿr-i ḥasenüm söz ile Ḫüsrev begenüp
Diye *aḥsente* kemâliñe cihân Selmân'ı
(vr. 112b)

Şiʿri giderek **Żaʿfî** ẓarâfetle dir olduñ
Ġâlib var ise ḥażret-i Selmân'a irişdüñ
(vr. 79a)

Vaṣf-ı lebüñde **Żaʿfî** ferîd olsa ṭañ mıdur?
Bu reng ü bu ḫayâl ile Selmân-ı s̱ânidür
(vr. 60b)

Kendisinden son derece emin bir şekilde söz eden şâir, kendisine şiir sunduğu sultânın karşısında ise son derece mütevâzi bir tavır takınmaktadır. Bu, şâirin muktezâ-yı hâle göre tavır takınmış olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Sultâna ya da vezîre şiir sunuşunu anlattığı bir gazelin (vr. 80b-81a) ilk üç beyti aşağıya alınmıştır:

Manẓûr-ı ḫidmet oldı eyâ mîr-i kâm-kâr
Eşʿâr-ı **Żaʿfî** oldı çü manẓûr-ı ḥażretüñ

Noḳṣânı var ise naẓar eyle kemâline
K'oldur ḳadîmi ʿâdet-i erbâb-ı devletüñ

Maṭbûʿ-ı ḫâṣ u ʿâm ola maḳbûl-ı her diyâr
İmżâ olursa ger aña ʿünvân-ı raġbetüñ
(vr. 80b/1-3)

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZA'FÎ DÎVÂNI'NIN ŞEKİL VE DİL AÇISINDAN İNCELENMESİ

Bu bölümde öncelikle Za'fî Dîvânı tanıtılacak, daha sonra da Za'fî Dîvânı şekil, dil ve ifade özellikleri açısından incelemeye tabi tutulacaktır.

I. ZA'FÎ DÎVÂNI

Dîvân'da yer alan bir kasîdeden (vr. 9b-10a) şairin dîvânını Ferhâd Bey'e sunduğu anlaşılmaktadır. Kasîdede Ferhâd Bey'in isminin geçtiği beyit şudur:

Emîr Ḫüsrev-i mülk-i süḫan faṣîḥ u belîġ
Ki yaʿni ḥażret-i Ferhâd şâh-ı ẕü'l-iḳbâl
(vr. 10a)

Şair bu kasîdenin sonlarında, daha önceden bir kîtaba başladığını, onu bitirmek için acele ettiğini, kitaba henüz isim vermediğini ve şâhdan yardım görürse kitabını bitirebileceğini ifâde etmiştir.

Mısır'da hüküm süren Osmanlı valileri arasında Ferhâd Bey diye biri bulunmamaktadır[501]. Dolayısıyla Za'fî'nin, dîvânını Mısır'ın dışında kalan bir yerde takdîm ettiği anlaşılmaktadır. Za'fî ile aynı dönemde yaşayan ve Ferhâd Paşa ismini taşıyanlar ise tesbît edebildiğimiz kadarıyla üç kişidirler.

1. Kânûnî döneminde 928/1521 yılında Şam'da isyan çıkaran Canberd-i Gazâlî'yi öldürerek Şâm'ı yeniden fetheden ve 931/1524'te idam edilen Ferhâd Paşa[502].

2. Kanûnî'nin vezirlerinden olup 982/1574'te vefat eden ve Ebu Eyyûb Ensârî civarında medfûn olan Ferhâd Paşa. Babası Macar mühtedîlerinden olan bu

[501] Nâsır el-Ensârî, *Hukkâmu Mısr Mine'l-Ferâine ile'l-Yevm*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire 1987, s. 105-119.

[502] Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm*, C. V, s. 3401.

Ferhâd Paşa, Şehzâde Sultân Mehmed b. Süleymân'ın kerîmesi Hümây Sultan ile evlenmiştir[503].

3. Bunların dışında bir de Bosna beylerbeyliği yapan Ferhâd Paşa vardır. Bu kişi, 979/1571'den önce Bosna'da işbaşında bulunmuştur[504]. Bu kişi ile Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki 990/1582 senesini gösteren bir belgede[505] adı geçen İzvornik Sancağı Beyi Ferhâd aynı kişiler olmalıdır. Zira İzvornik Bosna vilâyetini oluşturan beş sancaktan biridir[506].

Za'fî'nin dîvânını bunlardan hangisine sunduğu yönünde elimizde kesin bir kanıt yoktur. Ancak yukarıda adı geçen Ferhâd Paşalardan birincisi, Za'fî'den çok önce öldüğü için, *Dîvân*'ın kendisine sunulduğu Ferhâd Paşa'nın bu olması uzak bir ihtimâl olarak gözükmektedir. Şu halde geriye diğer iki seçenek kalmaktadır. Ancak şairin Rumeli bölgesi ile var olan kuvvetli bağından dolayı, dîvânını Bosna Beylerbeyi olan Ferhâd Paşa'ya sunmuş olma ihtimali daha ağır basmaktadır.

Za'fî Dîvânı'nın bulabildiğimiz tek nüshası, Millet Ktp., Ali Emîrî Manzûm Eserler 254'te yer almaktadır. Bu nüsha adi cilt içinde, 139 varak, 17 satır, 220×162 ölçüsünde, yıldız filigranlı *"eser-i cedîd"* kağıdına rik'a hatla yazılmıştır.

Başı:

بسم اللهلرّحمن الرّحيم   جامع أسرار كلام قديم[507]

Sonu:

اكتسابم نور احمد دندر اي ضعغي بنم   كم اودر چشم چراغ روشني و گلشني

Elimizde bu nüshanın XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarına ait bir nüsha olduğunu gösteren önemli iki karîne bulunmaktadır. Birincisi, nüshanın 1924'te vefat eden Ali Emîrî tarafından, zann-ı gâliple istinsâh edilmiş olması[508],

---

[503] Sâmi, a.y.

[504] Banarlı, a.g.e., C. I, s. 611.

[505] 47 numaralı mühimme defteri, 1185 (A. Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 367'den naklen).

[506] Sâmî, a.g.e., C. II, s. 853.

[507] Bismillâhirrahmânirrahîm sözü, kelâm-ı kadîmin sırlarının bütünüdür.

[508] Bu bilgi, Ali Emîrî tarafından kurulmuş olan Millet Kütüphanesi'nin emekli müdürü M.Serhan Tayşi tarafından bizimle paylaşılmıştır. Tayşi, bu nüshadaki yazı ile Ali Emîrî tarafından istinsâh edilen diğer el yazma eserlerdeki yazı arasında var olan büyük benzerlikten hareketle bu kanaate varmıştır. Şüphesiz Ali Emîrî'nin yazı sitilini bilen Tayşi'nin bu kanaati bizim için önemlidir. Nüshayı inceleyerek bu kanaatini bizimle paylaşan M.Serhan Tayşi'ye şükranlarımı sunuyorum.

ikincisi ve daha önemlisi de Osmanlı'nın son dönemlerinde basılan *"eser-i cedîd"* kağıdına yazılmış olmasıdır. Şu halde bu nüshanın Osmanlı'nın son dönemlerine ait bir nüsha olduğu kesin olarak ortaya çıkmaktadır.

Ancak Za'fî Dîvânı'nın başka bir nüshasının bulunmamış olması, önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Zira XVI. yüzyılın ikinci yarısının ortalarında ölen Za'fî'nin ölümünden XX. yüzyılın sonlarına gelinceye dek geçen üç asırlık zaman zarfında, *Dîvân*'ın bir çok kez istinsâh edilmiş olması ve hiç olmazsa Ali Emîrî'nin mevcût nüshayı istinsâh ederken yararlandığı nüshanın elde olması gerekirdi.

Ancak gerek Türkiye kütüphanelerinde yaptığımız araştırmalar, gerekse yurtdışında bulunan kütüphanelerin kataloglarından yaptığımız taramalar sonucunda mevcut nüsha dışında başka bir nüshadan söz edildiğine şahit olmadık. Ali Emîrî nüshasına kaynaklık teşkîl eden nüshanın, Emîrî'nin İşkodra'da görev yaptığı sırada bulduğu bir nüsha olması muhtemeldir. Her halükârda bu nüsha şimdilik kaydıyla elimizde değildir. Bu nüshanın, özel koleksiyonlarda bulunması da ihtimal dâhilindedir.

Şurası muhakkaktır ki, şayet Türkiye kütüphanelerinde Za'fî Dîvânı'nın birin üzerinde nüshaları olsaydı, böyle bir tabloyla karşılaşmamız mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla buradan Za'fî Dîvânı'nın özellikle İstanbul'da istinsâhı az olan bir dîvân olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Za'fî Dîvânı'nın İstanbul'da çok yaygın olmaması ve çokça istinsâh edilmemesinin bir nedeni olarak, Za'fî'nin Rumelili ve özellikle Kâhire'de bulunmuş olması düşünülebilir. Dolayısıyla, Za'fî Dîvânı'nın gerek memleketi olan Rumeli'de, gerekse mensûbu bulunduğu ve içerisinde çokça vakit geçirdiği Gülşeniyye Âsitânesi'nin bulunduğu Kâhire'de, başka nüshalarının bulunması her zaman için ihtimâl dahilindedir. Ancak gerek Mısır'daki el yazma eserler katalogunda, gerekse Bosna'daki Gazi Hüsrev Begova Kütüphanesi katalogunda herhangi bir nüshadan söz edilmemektedir.

Çeşitli nedenlerle İstanbul'da tanınmayan şairlerin kaleme aldıkları dîvânların da çok yaygın olmaması normal bir durumdur. Za'fî'nin de gerek Rumelili olması, gerek Kâhire'de bulunmuş olması, onun İstanbul'da çok tanınmamış olmasının bir

nedeni olmalıdır. Nitekim Gibb, Za'fî'yi lirik şiirler yazan ikinci sınıf şairler arasında görerek, onun bu yönüne işaret etmiştir. Aynı durumu, Za'fî ile çağdaş olan ve kendisi de Rumelili olan Behiştî'de de görüyoruz. Zira Behiştî dîvânının ancak iki nüshası tesbît edilerek[509] edisyon kritiği yapılmıştır.

[509] Aydemir, *Behişti Dîvânı*, s. 74.

II. ŞEKİL ÖZELLİKLERİ

A. Tertip Şekli

Za'fî Dîvânı mürettep bir dîvân olup, dîbâce ile başlamaktadır. Dîbâce'nin baş tarafı Farsça, devamı Türkçe olarak yazılmıştır. Farsça kısımda, üç beyit hâlinde Besmele'nin sırları ve mensûr olarak Allah'a hamd, Hz. Peygamber'e salât ve selâm yer almaktadır. Dîbâcenin Türkçe kısmında ise, iki selâm beyti, nesir ile dünyaya geliş, bir beyit ve nesir ile, dünyaya geldikten sonra Allah'ın azameti karşısında hayrete düştüğünü ve "*'âlem-i hayrette ba'zı hâle müte'allik kelimât-ı nâ-marbût tekellüm*" eylediğini ifâde ediş; dostlardan bazılarının bu kelimât-ı nâ-merbûtu "*alâ vechi't-tertîb tahrîr ve eş'âr-ı âlem-hayrânı ber vefk-ı kâfiye tastîr*" olunması için ısrarları üzerine, bunları "*rişte-i kâfiyeye nazm idüp tarz-ı şi're*" koyduğunu ifâde ediş ve son olarak okuyanlardan hatalarının hoş görülerek tashîh edilmesinin rica edilişi yer almaktadır.

Tahir Üzgör tarafından Za'fî *Dîvânı*'nın dîbâcesi dâhil olmak üzere, Türkçe dîvân dîbâceleri üzerine bir araştırma yapılmıştır. Za'fî *Dîvânı*'nın dîbâcesinin, diğer dîbâceler arasındaki yerini göstermesi açısından, bu araştırmanın sonuçlarına değinmeyi faydalı buluyoruz. Söz konusu araştırmada, 492 dîvânın tanıtıldığı *İstanbul Kitaplıkları Yazma Dîvânlar Kataloğu*'nda, Türkçe dîbâceli olduğu ifâde edilen 51 dîvânın yerinde incelenmesi sonucu, dîbâce bulunmama, Arapça veya Farsça olma ve bir başkası tarafından kaleme alınmış olma gibi durumlardan dolayı bu sayının 36'ya düşmüş olduğu sonucuna varılmıştır[510]. Za'fî Dîvânı da 36 dîvândan birini teşkil etmektedir. Üzgör, araştırmasında, Türkçe dîbâceli dört dîvân daha tesbît etmiş, böylece sayı 40'a çıkmıştır. Buna göre, 496 Türkçe dîvândan sadece 40 tanesinde Türkçe dîbâce yazılmıştır ki bu, % 14'lük bir kesite tekâbül etmektedir.

Aynı araştırmaya göre, bu metinlerden sadece üçünde, dîbâce kelimesi yerine başka kelimeler kullanılmıştır. Bunlar Za'fî, Suûd ve Tâhirü'l-Mevlevî dîvânlarının dîbâceleridir. Bu üç dîbâceden birincisinde iki defa *mukaddimât* kelimesi kullanılmış, ikincisinde *iftitâh* ve üçüncüsünde de, *ifâde* kelimeleri başlık olarak kullanılmıştır[511]. Suûd ve Tâhirü'l-Mevlevî dîbâcelerinin XX. asırda kaleme

---

[510] Tahir Üzgör, *Türkçe Dîvân Dîbâceleri*, s. 5.

[511] Üzgör, a.g.e., s. 3.

alındıklarını göz önüne aldığımızda, aynı araştırmanın sınırları çerçevesinde olmak üzere, Za'fî'nin, Osmanlı dönemi şâirleri arasında, dîbâce kelimesine karşılık olarak *mukkaddimât* kelimesini kullanan tek şâir olduğu ortaya çıkmaktadır.

Araştırmada, 40 dîbâceden üçünün manzûm, on dördünün mensûr, Za'fî'nin ki de dahil olmak üzere yirmi üçünün de manzûm-mensûr bir tarzda yazıldığı tesbît edilmiştir[512].

Yine Za'fî dîbâcesinin ayırt edici bir özelliği, besmele yerine geçen ilk üç beyitlik manzûme ile devamında gelen hamd ve salât ü selâm kısmının tümünün "Fârisî Nesir" başlığı altında Farsça, geri kalan kısmın ise "Türkî Nesir" başlığı altında Türkçe yazılmış olmasıdır. Oysa diğer dîbâcelerden üçünde Arapça ve Farsça'ya hiç yer verilmemiş, diğerlerinde ise Arapça ya da Farsça iktibâslarla yetinilmiştir.[513] Za'fî, Türkçe dîvânın yanı sıra, Farsça dîvânçe de yazmış olmasına uygun bir tarzda, dîvânının dîbâcesinde, bu iki dili ortak olarak kullanmıştır. Za'fî'nin Türkçe yazmış olduğu Hurûfîliğe ilişkin risâlesinin dîbâcesini de, bu iki dille yazmış olmasından hareketle, onun iki dille dîbâce yazmayı bir alışkanlık hâline getirdiği anlaşılmaktadır.

Aynı araştırmada, dîbâcede yer alan dîvânın tertip sebebi ile ilgili olarak, Za'fî'nin her hangi bir menfaat beklemeden, dostlarının ısrâr veya arzularına uyarak dîvânlarını cem' eden beş şâirden biri olduğu tesbît edilmiştir. Diğer şâirlerden 14'ünün, bir menfaat umarak, padişah veya mevki sahibi bir başka şahsın emir veya arzusu, ya da bir dileği yerine getirmek üzere dîvânlarını tertip etmiş oldukları; diğerlerinin ise dîbâcelerinde dîvân tertip sebebine değinmedikleri tesbît edilmiştir.[514]

Bu araştırma ile Za'fî Dîvânı'nın dîbâcesinin diğer dîbâceler arasındaki yeri ortaya çıkmış olmakta ve bu dîbâcenin, bir takım belirgin özelliklere sahip olduğu görülmektedir.

Za'fî Dîvânı'nın elimizdeki tek nüshası, mürettib tarafından şekil ve tür ayırımı yapılmadan şu şekilde tertîb edilmiştir: Dîbâceden sonra sırasıyla 1 münâcât, 15 kasîde, 2 tercî'-i bend, 3 terkîb-i bend, 24 murabba, 2 tahmîs, 1 tesdîs, 3

---

[512] Üzgör, a.g.e., s. 10.
[513] Üzgör, a.g.e., s. 10.
[514] Üzgör, a.g.e., s. 10-12.

muhammes, 3 şehrengîz, ikinci şehrengîzden sonra 1 târih manzûmesi, 391 gazel, gazellerin içerisine serpiştirilmiş 4 koşma, 1 müfred, 2 matla, 3 târih beyti yer almaktadır. *Kâf* harfinin ilk gazeli (vr. 75a) ile on birinci gazeli (vr. 77a) mükerrer oldukları için, bunlar tek bir gazel olarak değerlendirilmiştir.

Za'fî Dîvânı'nın elimizdeki nüshasında, Türkçe şiirlerden sonra belli bir tertîbe göre sıralanmış Farsça şiir kısmı vardır. Bu kısım bir dîvânçe oluşturacak kadar şiir kapsadığı ve buradaki şiirler mürettep dîvân tertîbine göre sıralandıkları için, tarafımızdan müstakil bir Farsça dîvânçe olarak değerlendirilmiştir.

Nüshanın son varakında "*Za'fî'nin muahharan ele geçen gazelleri*" başlığı altında ayrıca üç gazel daha yer almaktadır. Bu gazellerle, Dîvân'daki toplam gazel sayısı, 391'den 394'e çıkmaktadır.

B. Nazım Şekilleri ve Türleri

Mutasavvıf bir dîvân şâiri olan Za'fî'nin, müretteb bir *Dîvân*'da olması gereken bütün nazım şekillerini kullandığı görülmektedir. *Dîvân*'da yer almayan müstezâd nazım şekli ile yazdığı bir gazel de Mil.Ktp. Yz.A. C. 74.9 ve C. 51.19 nolu cönklerde yer almaktadır.

Bilindiği gibi tekke şâirleri, nazım şekli bakımından hem dîvân edebiyâtı (gazel, mesnevi vb.), hem de halk/âşık edebiyâtı nazım şekillerini (en çok koşma) kullanmışlardır. Tekke şâirlerinin bilhassa nazım şekli itibariyle dîvân şiiri tarzında, fakat muhtevâ itibariyle tekke şiiri türünde eserler verdikleri görülür[515]. Dîvân tarzında şiirler yazan Za'fî de, daha çok dîvân edebiyâtı nazım şekillerini kullanmış olmakla beraber, bazı şiirlerinde halk edebiyâtı nazım şekillerini de kullanmıştır. Aşağıda Za'fî'nin kullandığı nazım şekilleri ve türleri maddeler halinde ele alınacaktır.

a) Kasîdeler

Dîvân'da toplam 15 kasîde bulunmaktadır. Musammat tarzında yazılan birincisi kasîde, on iki imamın anlatıldığı düvazdeh türünde olup 20 beyit; mülemma

[515] Abdurrahman Güzel, "Tekke Şiiri", *Türk Dili*, S. 445-450, 1989, s. 281.

tarzında yazılmış olan iki, üç ve dördüncü kasîdelerden ikincisi, kime yazıldığı söylenmeyen bir medhiye olup 15 beyit; üçüncüsü, Yavuz Sultân Selîme yazılan bir medhiye olup 20 beyit; dördüncüsü, surnâme olup 17 beyit; beşincisi, kime yazıldığı belli olmayan bir medhiye olup 27 beyit; altıncısı, Kanûnî'ye yazılan bir medhiye olup 14 beyit; yedincisi, hacdan gelen birisi için yazılmış olup 20 beyit; Ferhat Bey'e sunulan sekizinci ve dokuzuncu kasîdelerden sekizincisi 25; dokuzuncusu 23 beyit; onuncusu, fetihnâme türünde 21 beyit; on birincisi, surnâme olup 23 beyit; on ikincisi, Muhammed isimli birine yazılmış olup 18 beyit; on üçüncüsü, tevhîd türünde yazılmış olup 25 beyit; on dördüncüsü, öğüt niteliğinde olup 13 beyit ve on dördüncüsü, aşk konulu olup 24 beyittir.

b) Tercî'-i Bend

Dîvân'da 5'er bendden oluşan iki tercî'-i bend ye almaktadır. Bendler vâsıta beyitleri dâhil olmak üzere birincisinde dokuzar, ikincisinde ise yedişer beyitten müteşekkildir. Her iki tercî'-i bend de konu itibâriyle vahdet-i vücûd hakkındadır.

c) Terkîb-i Bend

Dîvân'da beş bendden müteşekkil üç terkîb-i bend yer almaktadır. Vâsıta beyitleri dahil olmak üzere bendler, birincisinde dokuzar, iki ve üçüncüsünde ise beşer beyitten müteşekkildir. Birinci terkîb-i bendin Mustafa adlı birinin ölümü üzerine yazıldığı anlaşılmakta, ikincisinde aşk, üçüncüsünde ise âlem ve yaratılışı anlatılmaktadır.

d) Murabba

Dîvân'da her biri beşer bendden oluşan 24 murabba-ı mütekerrir yer almaktadır. Murabbalardan bir tanesi Seyyid Battal Gazi hakkında olup, diğerlerinin bir kısmı şeyhi, bir kısmı ise Memi Şâh ve isimleri zikredilmeyen mahbûblar hakkındadır.

e) Tahmîs

Dîvân'da yer alan iki tahmîsten ilki Zâtî'nin, ikincisi Hayâlî Bey'in gazelini tahmîstir. İkisi de beşer bendden müteşekkildir.

f) Tesdîs

Dîvân'da beş bendden müteşekkil olan Hâfız-ı Sirozî'ye ait bir gazelin matla beytine yapılan bir tesdîs yer almaktadır.

g) Muhammes

Dîvân'da üç muhammes-i müzdevic yer almaktadır. Birincisi 5, ikincisi 4, üçüncüsü de 13 bendden müteşekkil olan muhammeslerin ilki ta'ziyenâme, ikinci ve üçüncüler ise şehrengîz türünde yazılmışlardır.

h) Mesnevî

Dîvân'da biri münâcat, diğerleri şehrengîz türünde olmak üzere mesnevî nazım şekliyle yazılan toplam dört manzûme yer almaktadır. Bunlardan münâcât türünde olan 21, şehrengîz türünde olanlar da sırasıyla 114, 83 ve 111 beyitten müteşekkildir. İkinci Şehrengîzin sonunda beş beyitlik bir gazel de yer almaktadır. Şehrengîzlerle ilgili detaylı bilgi şâirin edebî şahsiyeti bahsinde verilmiştir.

ı) Gazel

Dîvân'da 394 gazel yer almaktadır. Gazellerin 360'ı 5 beyitli, 16'sı 7 beyitli, 7'si 6 beyitli, 5'i 9 beyitli, 3'ü 4 beyitli, 2'si 11 beyitli ve 1'i 15 beyitlidir. Rakamları orana dökecek olursak, *Dîvân*'daki gazellerin %91'inin beş beyitli, %4'ünin yedi beyitli, %2'sinin altı beyitli, %3'ünün de dokuz, dört, on bir ve on beş beyitli gazellerden oluştuğunu görürüz. 206 nolu gazelde mahlas beyti yoktur. Gazellerin konu itibâriyle daha ziyâde rindâne oldukları görülmektedir.

i) Kıt'a

Dîvân'da kıt'a nazım şekliyle yazılmış dört târih manzûmesi bulunmaktadır. Şâirin "Seyâhatleri ve Sosyal Çevresi" bahsinde, bu manzûmelerin ne amaçla yazıldıkları husûsunda değerlendirmelerde bulunulduğu için, bu konuda oraya mürâcaat edilmelidir.

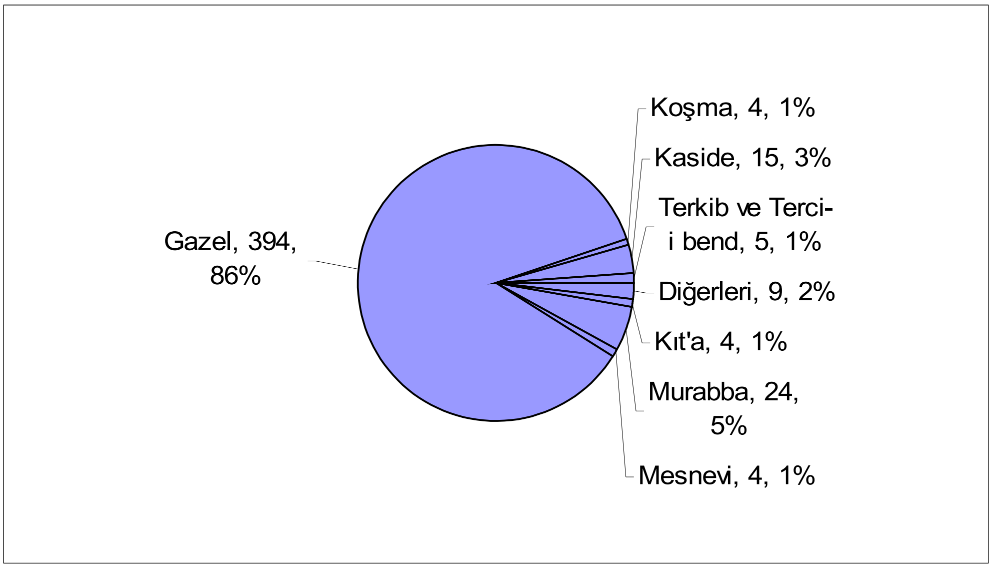
i) Matla ve Müfred

Dîvân'da iki matla ve bir müfred yer almaktadır.

j) Koşma

Za'fî halk edebiyâtı (âşık edebiyâtı) na ait olarak kullandığı tek nazım şekli olan koşma tarzında dört tane şiir yazmıştır (vr. 55b, 56b, 102a, 121a). Koşmalar, nazım türü olarak tapuğ tarzında yazılmışlardır. Tapuğ ise, Gülşenî tarîkatında ilâhîye verilen addır[516]

Dîvân'da yer alan nazım şekillerinin hangi oranlarda kullanıldıkları, aşağıdaki grafikte görülebilmektedir. Grafikte kullanım sayısı az miktarda olduğu için, Muhammes (3), tahmîs (2), tesdîs (1), matla (2) ve müfred (1) nazım şekilleri "Diğerleri" başlığı altında bir arada gösterilmiştir.



Grafik1 : *Dîvân'da kullanılan nazım şekillerinin oransal dağılımını gösteren grafik*

C. Vezin

Mutasavvıf bir dîvân şâiri olan Za'fî'nin, şiirlerinde çoğunlukla dîvân şiirine has bir vezin olan arûz veznini kullanmakla birlikte, âşık edebiyâtı nazım şekli ile yazdığı dört koşmada hece veznini de kullandığı görülmektedir (vr. 55b, 56b, 102a, 121a). Za'fî'nin sûfî şair yönü göz önüne alındığında, onun hece vezniyle şiir yazmış olmasında garipsenecek bir husus olmaz. Zira tekke şâirleri hem hece hem de aruz ile

[516] Abdurrahman Güzel, *Dînî-Tasavvufî Türk Edebiyâtı*, Akçağ, yy., ty., s. 525.

eser vermişlerdir[517]. Ancak şiirlerinde çoğunlukla arûz veznini kullanmış olması, onun, dîvân edebiyâtı yönü ağır basan bir tekke şairi olduğunu ortaya koymaktadır.

Bilindiği gibi, hece vezninin dîvân şâirleri tarafından dışlandığı ve hece ile şiir yazma geleneğinin mahallîleşme akımının etkisiyle XVIII. yüzyılda Nedim ile başladığı şeklinde yaygın bir kanaat vardır. Halbuki, XVI. yüzyıldan başlamak üzere, dîvân şâirlerinin de, halk şâirlerinden etkilenerek, hece vezni ile şiir yazma eğilimi içerisine girdikleri görülmektedir. Bu yüzyılda hece vezni ile şiir yazan dîvân şâirleri olarak Meâlî (ö. 979/1511), Usûlî (ö. 945/1538), Karatovalı Za'îfî (ö. 963/1555), Âşık Çelebî (ö. 979/1571), Fevrî (ö. 979/1571) ve III. Murad (ö. 1004/1595)'ın isimleri zikredilmektedir[518]. Za'fî'nin de, XVI. yüzyılda hece vezni ile yazdığı dört şiiri ile, bu kategoriye dahil olan bir başka şâir olduğu görülmektedir.

Bu önemli noktaya işaret ettikten sonra, Za'fî'nin arûz vezni ile yazdığı şiirlerine göz atabiliriz. Aşağıdaki tabloda, *Dîvân*'da kullanılan bahirler, vezinler, bu bahir ve vezinlerin şiirlerde kaçar defa kullanıldıklarına ilişkin bilgiler bir arada verilmiştir. Şâirin Farsça şiirlerini müstakil bir dîvânçe olarak değerlendirmemize rağmen, şâirin bir bütün olarak arûz kullanımını görebilmek açısından, Farsça şiirler de değerlendirmeye alınmıştır.

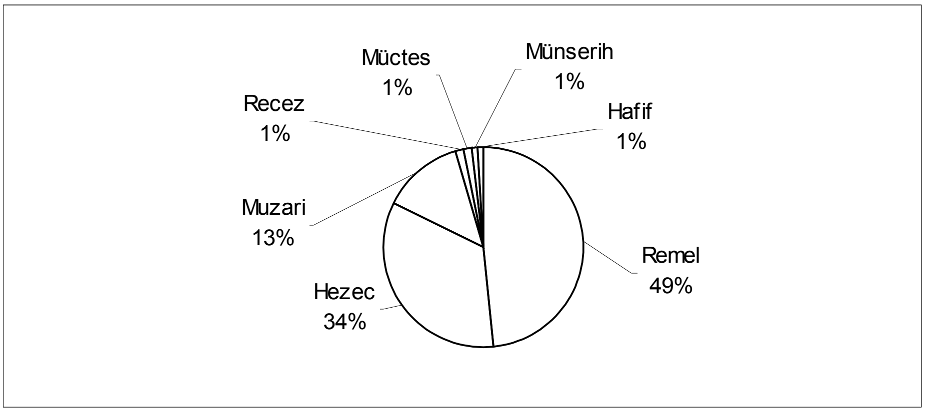
	BAHİRLER		KALIPLAR	KULLANIM SAYISI			
				Türk-çe Şiir	Fars-ça Şiir	Top-lam	Bahir Top.

[517] Güzel, a.g.e., s. 489.

[518] Bkz.Cemal Kurnaz, "Dîvân Şâirlerinde Hece Vezni İle Şiir Yazma Eğilimi", *Türküden Gazele,* Akçağ, Ankara 1997, s. 139-177; Mustafa İsen, "Dîvânlarda Hece İle Yazılmış Şiirler", *Ötelerden Bir Ses*, s. 388 vd.

1	Hezec	1	Mefâîlün mefâîlün mefâîlün mefâîlün	100	8	108	163
		2	Mefûlü mefâîlü mefâîlü feûlün	23	3	26	
		3	Mefâîlün mefâîlün feûlün	16	2	18	
		4	Mefûlü mefâîlün mefûlü mefâîlün	4	4	8	
		5	Mefûlü mefâilün feûlün	1	2	3	
2	Remel	1	Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün	166	9	175	234
		2	Feilâtün feilâtün feilâtün feilün	49	5	54	
		3	Fâilâtün fâilâtün fâilün	3	-	3	
		4	Feilâtün feilâtün feilün	1	1	2	
3	Muzâ-rî	1	Mefûlü fâilâtü mefâîlü fâilün	51	4	55	64
		2	Mefûlü fâilâtün mefûlü fâilâtün	9	-	9	
4	Recez	1	Müstefilün müstefilün müstefilün müstefilün	3	3	6	7
		2	Müstef'ilâtün müstef'ilâtün	1	-	1	
5	Münse-rih	1	Müfteilün fâilün müfteilün fâilün	3	-	3	3
6	Müctes	1	Mefâilün feilâtün mefâilün feilün	-	6	6	6
7	Hafîf	1	Feilâtün mefâilün feilün	2	4	6	6

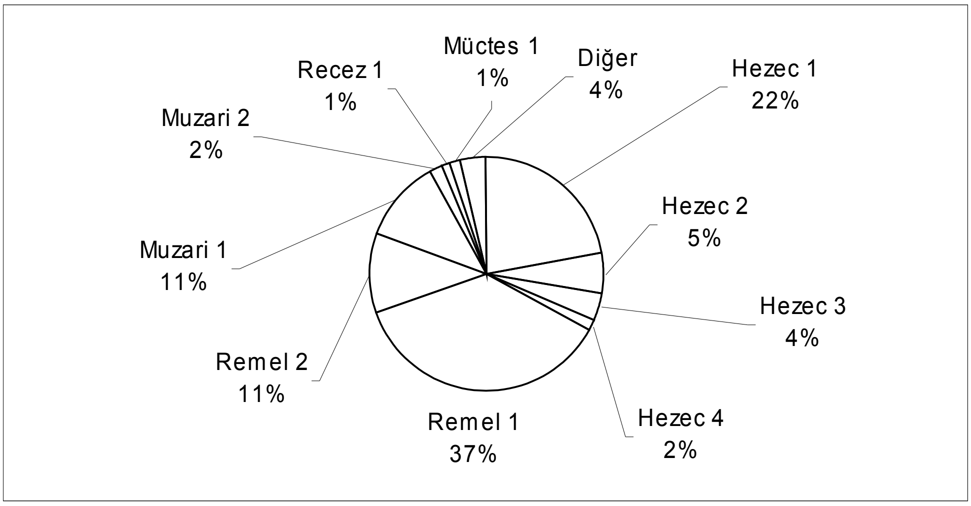
Görüldüğü gibi *Dîvân*'da arûz bahirlerinden 7 tanesi kullanılmıştır. Remel bahri % 49 oranı ile en çok kullanılan bahirdir. Hezec bahri % 34 ile ikinci ve Muzârî bahri % 13 ile üçüncü sırada yer almaktadır. Bu oranlar aşağıda grafik hâlinde sunulmuştur.



Grafik 2: *Dîvân'da arûz bahirlerinin kullanılma oranlarını gösteren grafik*

Aşağıdaki grafikte de *Dîvân*'da en çok kullanılan arûz kalıplarının oranları gösterilmiştir. Grafikte bahir isimlerinden sonra gelen rakamlar, o bahre ait bir kalıba işaret etmektedir. Hangi rakamın hangi kalıba işaret ettiğini görmek için, bir önceki

sayfada verilen tabloya bakılmalıdır. Görüldüğü gibi % 37 ile Remel 1 (Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün), % 22 ile Hezec 1 (Mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün) ve % 11 ile Remel 2 (Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün) ve Muzârî 1 (Mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'îlü fâ'ilün) kalıpları en çok kullanılan kalıplar olarak ilk üç sırada yer almaktadırlar.



Grafik 3: *Dîvân*'da *arûz kalıplarının kullanılma oranlarnı gösteren grafik*

Her iki grafikten ortaya çıkan doğal bir sonuç da, en çok kullanılan kalıpların, dîvân şiirinde yaygın olarak kullanılan bahirlerden gelmiş olmasıdır. Za'fî'nin en çok kullandığı "Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün" kalıbının ait olduğu Remel bahri, aynı zamanda dîvân şiirinde en çok kullanılan bahir olma özelliğine sahiptir[519]. Bu uyum ikinci ve üçüncü sırayı paylaşan kalıplar ve bahirler arasında da mevcuttur.

Arûz veznini kullanma hususunda son derece başarılı olan şâirin, şiirlerinde yer yer bazı arûz kusurlarına da rastlanmaktadır. Her şâirde karşılaşılabilecek türden olan ve mazur görülebilen bu kusurların başında zihaf gelmektedir.

Yaşum ṣu gibi çağlar bir *buy*-ı serv-i revân içün
Göñül ḳanlar yudar bir verd-i ḫandân-ı cinân içün
(vr. 94a)

Gele mîr-i ḫayâlüñ deyü sulṭânum bu şâdîden
Yürek yağın yaḳup dil ḫayme-i tende *aḫir* ḳandîl
(vr. 81b)

[519] İpekten, *Nazım Şekilleri ve Arûz*, Dergâh Yay., İst. 2002, s. 215.

Dîvân şiirinde hoş görülebilen arûz kusurlarından imâleye de ara sıra başvurulmuştur. Aşağıdaki beyitlerde Türkçe hecelerde hiç yapılmaması gereken imâle-i memdûd vardır..

Seni sevmekle cürm itdiyse ʿAfvî n'ola ʿafv it sen
Efendüm pâdişehler *baḳmaz* ḳullar ḫaṭâsına
(vr. 111a)

Şöyle urdı *ṭaşlar* ol seng-dil-i dil-ber baña
Żaʿfîyâ cismüm benüm gûyâ ki pûlâd eyledi
(vr. 112b)

Ben şu Mecnûnumla Leylâ-yı cemâla ʿâşıḳem
Başda jûlîde mû aña nişânumdur benüm
(vr. 87a)

Dîvân şiirinde pek hoş görülmediği hâlde, yer yer ayn (ع) harfi ile başlayan kelimelere vasl yapıldığı da görülmektedir.

Şiʿr-i belîġ ile ṭutayam *dirsen ʿâlemi*
Żaʿfî riʿâyet eyle belâġat ṭarîḳını
(vr. 116b)

Vuṣlat demi imiş kişiye dem didükleri
Yâr ile ʿişret *eylemek ʿâlem* didükleri
(vr. 115a)

Maḳâm-ı menzilüñ zâhid senüñ ḫuld-ı berîn olsun
Ḳov ʿâşıḳ ḫânḳâh-ı perde-i gûşe-nişîn olsun
(vr. 101a)

Bazı yerlerde, kelimeyi vezne uydurmak amacıyla, şeddeli Arapça kelimelerde şeddeyi oluşturan harflerden biri düşürülmüştür.

Baḥr-ı sirişküm içre dilâ ol nigâr-ı mâh
Dendânı ʿaksidür *dür*-i meknûn didikleri
(vr. 106b)

Her ki idindi ḳıble Kaʿbe yüzüñi miḥrâb
Merve *ḥaḳıçün* oldı zemzem gibi ṣafâda
(vr. 104a)

Bu ne bayram ola **Żaʿfî** her kişi ʿayş eyleye
Ben *tenûr*-ı ġamda yanup yaḳılup vîrân olam
(vr. 86b)

Aşağıdaki beyitte de vezinden dolayı, “erini” kelimesinin ilk harfi olan hemzenin düştüğü görülmektedir.

Rabbi’rini didi Mûsâ *len terânî* didi Ḥaķ
Ẓâhir oldı ikilikde kimse görmezmiş añı
(vr. 139b)

Tükçe iki kelimeden birincisinin son ve ikincisinin ilk harfleri sesli harf olduğunda, bu sesli harflerden birinin düştüğü görülmektedir.

Yârlıķ böyle *m’olur* ey gül-i raᶜnâ hele ḫoş
İdesin ẕevķ u ṣafâ ḫâr ile tenhâ hele ḫoş
(vr. 73a)

D. Kâfiye

En az iki mısranın sonunda tekrarlanan, yazılışları aynı ama anlamları farklı ses benzerliği demek olan kâfiye şiirdeki ahenk unsurlarından biridir. Yapı bakımından kâfiye, bütün çeşitleriyle Za'fî Dîvânı’nda kullanılmıştır.

a) Yarım Kâfiye: Mısra sonlarında redif dışında kalan yalnızca birer sessiz harfin benzerliğinden meydana gelen kâfiye türüdür. Dîvân edebiyâtında sınırlı bir şekilde kullanılan yarım kâfiye, Za'fî dîvânında da çok az kullanılmıştır.

Niçe zühd ü riyâ zâhid bu bî-ḥâṣıl ᶜame*l*lerle
Bahâr eyyâmı câm-ı bâde nûş it bî-bede*l*lerle
(vr. 107a)

Görinmez ol meh-i nâ-mihrbânum iki ay oldı
Eger şerḥ eylesem derdüm tamâm olmaya yı*l*larla
(vr. 107a)

b) Tam Kâfiye: Biri sesli diğeri sessiz iki harf benzerliğinden oluşan kâfiye demek olan tam kâfiye, Za’fî Dîvânı’nda çokça kullanılmıştır.

Fenâ fi’llâh’a saᶜy eyle göñül ķayd-ı bed*en*den geç
Baña nâmûs u ᶜârı añma luṭf ile geç*en*den geç
(vr. 54a)

Eşigüñ ṭaşıdur ᶜuşşâķa maᶜb*ed*
Benüm ķıblem benüm Kaᶜbem Muḥamm*ed* (vr. 56a)

Uzun â, û ve î ünlüleriyle biten Arapça ve Farsça sözcüklerle yapılan tam kâfiye türüne de *Dîvân*’da sıkça rastlanmaktadır.

Cân gözin açup eyle bu ekvânı temâş*â*
Her ẕerrede ḫûrşîd-i cihân-tâb-ı hüveyd*â*
(vr. 56a)

Şu kim ʿaşḳ ile bînâ olmadı ʿâlemde aʿm*â*dur
Egerçi müfti-i aʿlâ daḫı olursa edn*â*dur
(vr. 59a)

c) Zengin Kâfiye: Üç veya üçten daha fazla ses benzerliğiyle yapılan kâfiye türü demek olan zengin kâfiye *Dîvân*'da sıkça kullanılmıştır.

İki ʿâlemden ferâġat eyledüm dî*vâne*yin
Yanmadan pervâne dengi dostlar per*vâne*yin
(vr. 97a)

Çanḳa çanḳa ṣalınur meh-p*âre*ler gördüñ mi hîç
Gûşe gûşe egleşür âv*âre*ler gördüñ mi hîç
(vr. 54b)

Gel gel ey Mecnûn belâ râhında yol*daş* ol baña
Kâr-ı ʿaşḳı başa iltelüm ayaḳ*daş* ol baña
(vr. 50a)

Zengin kâfiyenin diğer bir şekli olan Arapça ve Farsça kelimelerdeki uzun bir ünlü ve bir ünsüz ile yapılan kâfiye türü de *Dîvân*'da sıkça kullanılmıştır.

Ey menbaʿ-ı mürüvvet ü ve'y maʿden-i yaḳ*în*
ʿAḳl-ı selîm ü merdüm-i dânâ vü pâk-d*în*
(vr. 7b)

Bir seḥer ki nev-ʿarûs-ı çarḫ idüp ʿarż-ı cem*âl*
Ḥüsn ile ḫalḳ-ı cihânı eyledi âşüfte ḥ*âl*
(vr. 11a)

Ḳaçan peyveste ebrû olur ol ḳaşı kem*ân* peydâ
Yürekde ġamzesi zaḫminden olur hep niş*ân* peydâ
(vr. 49b)

d) Cinâslı Kâfiye: *Dîvân*'da az da olsa ses bakımından aynı, anlamca ve kimi zaman vurguları da ayrı sözcüklerden veya söz öbeklerinden yapılan cinaslı kâfiye türüne de rastlanmaktadır.

Meger bir dem ki ʿâlem *gülşen* idi
Ḳılurdı nâle bülbül *gül şen* idi (vr. 46b)
Başumdan aşdı deryâ-yı *günâhum*
Velî olmaz anuñçün bir *gün âhum*
(vr. 45b)

e) Tunç Kâfiye: Ses benzeşmesinin üçten fazla olması durumunda kâfiyeli kelimelerden birinin harflerinin tamamının diğer mısradaki kâfiyenin içinde yer almasıyla oluşan kâfiye türü demek olan tunç kâfiyeye de *Dîvân*'da rastlanmaktadır.

Olup ser-geştesi bu çarḫ-ı *devvâr*
Döner başında ʿaşḳından eṡer *var*
(vr. 37b)

Geliñüz murġ-ı dili ḳayddan *âzâd* idelüm
Dâmen-i ḫarmen-i lâhûtı aña *zâd* idelüm
(vr. 19b)

Bir Tecellîdür evvel ü âḫir
Gâh olur bâṭın u gehî ẓâhir
(vr. 16b)

Dîvân edebiyâtı kâfiyesinde yazılış, halk edebiyâtı kâfiyesinde ise okunuş esastır. Bir başka ifâde ile dîvân edebiyâtında kâfiye göze, halk edebiyâtında ise kulağa hitâb eder. Bu husus dîvân edebiyâtı metinlerinin Arap alfabesi ile yazılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Arap alfabesi kâfiyeli harflerin farklı telaffuzuna müsait bir özellik arz etmektedir[520].

Bu telaffuz farklılığını sağlayan birçok husus vardır. Bunların başında Arap alfabesindeki kimi harflerin kalın, kimilerinin de ince okunmaya müsait karakterleri gelmektedir. Dolayısı ile aynı harf, farklı mısralarda farklı şekillerde okunabilmektedir. Latin alfabesine aktarım yapılırken bu farklılık yazıya da yansımaktadır. Za'fî Dîvânı'nda da bunun çok örneklerine rastlanmaktadır:

Dâr-ı dünyâ bir meşaḳḳat-ḫânedür hem pür-teʿ*ab*
Râḥat olmaz kimse hergiz bilmezem nedür seb*eb*
(vr. 52b)

Ey cemâlüñ nûrına nisbet ezel ʿayn-ı eb*ed*
Oldı bu maʿnâya şâhid ḳul huve'llâhu eḥ*ad*
(vr. 56b)

Olup âvâresi derd ile pür-ġ*am*
Delerken ġamze-i dil-dûzı sîn*em* (vr. 38a)

Bu husûs özellikle hem kalın hem de ince olarak okunabilen Arap alfabesindeki *Râ* (ر) harfinin kâfiye olarak kullanıldığı yerlerde açıkça ortaya çıkmaktadır.

520 Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, s. 262.

Kimi şâh-ı cihân kimisi faḳ*îr*
Kimi şâd olur u kimi ac*ır*
(vr. 16b)

Kâfiyedeki telaffuz farklılığı ayrıca Arap alfabesindeki *Ye* (ي) harfinin kâfiye harfi olarak kullanıldığı yerlerde görülmektedir. Bu harf Arapça bir kelimenin sonuna geldiği vakit uzun *î*, herhangi bir kelimenin sonuna ismin *i* hali olarak geldiğinde ise uzun olmayan *ı* veya *i* sesini vermektedir. Bu durum aşağıdaki örneklerde müşahede edilmektedir.

Feraḥ bulur kişinüñ anda c*ânı*
Revâdur diseler firdevs-i s̱*ânî*
(vr. 46b)

Geyüp dün ol meh-i nâ-mihr-bânum câme-i m*âyî*
Münevver itdi ḫûrşîd-i ruḫ-ı envârı her c*âyı*
(vr. 113a)

Beni maḥrûm itme yâ il*âhî*
Ki sensin cümlenüñ püşt ü pen*âhı*
(vr. 49a)

Arap alfabesindeki *He* (ه) harfinin kâfiye harfi olarak kullanıldığı kelimelerde de, kâfiyedeki telaffuz farklılığı açıkça görülmektedir. Kâfiye harfi olarak kullanılan *He*, şayet bir mısrada kelimenin aslî bir öğesi, diğer mısrada ise Türkçe bir kelimenin sonuna gelen ismin *e* hâli durumunda olursa, telaffuz farklılığı ortaya çıkmakta ve bu farklılık günümüz alfabesine aktarımda kendini göstermektedir.

Ṣadâ-yı ḥüsn-i irse n'ola Ḳ*âf'a*
Gözi âhû-yı Çîn'dür zülfi n*âfe*
(vr. 47a)

Yeni yetmişlerin ide güş*ûde*
Olalar her zamanda güft ü g*ûda*
(vr. 37a)

Görüp pâzâr-ı ḥüsnini ziy*âde*
Metâʿ-ı cânumı virdüm mez*âda*
(vr. 38b)

Arap alfabesindeki *Elif* (ا), *Vâv* (و), ve *Ye* (ي) harflerinin Arapça kelimeler ile Türkçe kelimelerde farklı işlevlere sahip olmaları, kâfiyeli olarak kullanılmaları durumunda, aynı harf olmalarına rağmen, biri uzun biri kısa sesle biten iki kelimenin

aralarında kâfiyelenmesini gerekli kılmaktadır. Bu durumda kısa olan kelimede imâle yapılarak, kâfiyeli kelimeler arasında bir denklik sağlanmaya çalışılmaktadır.

N'ola aña girerse çeşm-i câd*û*
Perîler pîridür dirler aḳar ṣ*u*
(vr. 42b)

Deyüp her bir sege yanında ul*u*
İder seyr-i çemen ol çeşm-i âh*û*
(vr. 47b)

Ḫuṣûṣan kim Muḥammed nâm dil-d*âr*
Naẓîr aña ne ḥûr u ne melek v*ar*
(vr. 37b)

Arapça'daki *Vâv* (و) harfinin Türkçe'deki *u*, *ü*, *o* ve *ö* seslerinin hepsini birden karşılamasından kaynaklanan telaffuz farklılıkları da görülebilmektedir.

Hevâ germ olduġınca serd olur ṣ*u*
Ve ger serd olsa lâ-bud germ olur *o*
(vr. 42b)

Dîvân'da birtakım kâfiye kusurlarına da rastlanmaktadır. *Şîn* (ش) harfinin dördüncü gazelinin (vr. 72b) ikinci beyti diğer beyitlerle kâfiyeli olarak kullanılmamıştır. Gazelin kâfiyesi *"-âb"* olduğu halde ikinci beyitte buna uyulmamış ve beyit "*âsyâ imiş*" kelime grubu ile son bulmuştur:

Maʿmûre-i zamâne ne ġâyet *ḫarâb* imiş
Dergâh-ı şeh didikleri bir köhne *bâb* imiş
(vr. 72a)

Cû cû ögüdür âdemi gendüm gibi dirîġ
Dolâb-ı çarḫ gör ne ʿaceb *âsyâ* imiş
(vr. 72b)

Kâf (ك) harfinin yirminci gazelinin (vr. 80b-81a) birinci beyti kendi arasında kâfiyeli değildir. Bu gazelin matla beyti yazım sırasında atlanmış olmalıdır.

Manẓûr-ı ḫidmet oldı eyâ mîr-i kâm-kâr
Eşʿâr-ı **Żaʿfi** oldı çü manẓûr-ı ḥażretüñ (vr. 80b)

E. Redif

a) Ek Redif: Redifin yalnızca bir ekten ibaret olduğu bu redif türü, Za'fî Dîvânı'nda sıkça kullanılmıştır.

Şu kim ʿaşḳ ile bînâ olmadı ʿâlemde aʿmâ*dur*
Egerçi müfti-i aʿlâ daḫı olursa ednâ*dur*
(vr. 59a)

Ḳaṣr-ı felek ki râḥat-ı pür şûr u bîm*dür*
Aldanmayuñ ṣafâsına ʿaḳl-ı selîm*dür*
(vr. 59a)

Aḳan seyl-i sirişküm baḥr-ı ʿaşḳ-ı bî-gerân*ıdur*
Tenüm fülk-i belâ vü dûd-ı âhum bâd-bân*ıdur*
(vr. 59a)

b) Kelime Redif: Kelime hâlinde gelen bu redif türü, Za'fî dîvânında sıkça kullanılmıştır.

Ḳaçan peyveste ebrû olur ol ḳaşı kemân *peydâ*
Yürekde ġamzesi zaḫminden olur hep nişân *peydâ*
(vr. 49b)

ʿAceb mi devr-i zülfüñde dökerse çeşm-i cân *kevkeb*
Ki zîrâ ẓulmet-i şebde olur lâ-bud ʿayân *kevkeb*
(vr. 52a)

Gördüm oynar ḥüsn meydânında ol dil-dâr *ṭop*
Başumı çevgân-ı ʿaşḳa eyledüm nâ-çâr *ṭop*
(vr. 52b)

c) Ek ve Kelime Redif: Hem ek hem kelimeden oluşan bu redif türü de Za'fî dîvânında sıklıkla kullanılmıştır.

Çanḳa çanḳa ṣalınur meh-pâre*ler gördüñ mi hîç*
Gûşe gûşe egleşür âvâre*ler gördüñ mi hîç*
(vr. 54b)

Melâlet-i dile hicrân ġam*ı olur bâʿis̱*
Niteki şâdıma vuṣlat dem*i olur bâʿis̱*
(vr. 53b)

Bir vefâsuz ḫûb*dur dil-dârı ögretmeñ baña*
Cevri çoḳ maḥbûb*dur dil-dârı ögretmeñ baña* (vr. 51a)

Redifte de görsellik ön planda olduğu ve Arap alfabesindeki harfler esas alındığı için, çoğu kez, tıpkı kâfiyede olduğu gibi, günümüz alfabesine aktarım ve telaffuz sırasında redifler arasında farklılıklar olabilmektedir. Örnek olarak aşağıdaki beyitte, birinci mısrada *"-ı olur bâ'is"*, ikinci mısrada ise "*-i olur bâ'is*" söz grubu arasıda *ı* ve *i* harflerinden kaynaklanan bir farklılık vardır. Halbuki Arap harfleri ile bu her iki harfin karşılığı olarak aynı harf, yani *Ye* (ي) harfi kullanılmıştır.

Melâlet-i dile hicrân ġam*ı olur bâʿiṡ*
Niteki şâdıma vuṣlat dem*i olur bâʿiṡ*
(vr. 53b)

Nûn (ن) harfinin otuz dördüncü gazelinde de (vr. 97b) redifler bütün mısralarda *-den* eki iken (tekaddem'den, âlemden, cehennemden, âdemden) son mısrada *-dan* olarak (gamdan) gelmiştir.

Cefâ-yı yârı yeg görsem ʿaceb mi luṭf-ı ʿâlem*den*
Belâ didüm belâsına anuñ ben mâ teḳaddem'*den*
(vr. 97b)

Ebed zârî müyesser olmayup bu dâr-ı dünyâda
Ḫam oldı ḳâmetüm **Żaʿfî** bilâd-ı miḥnet ü ġam*dan*
(vr. 97b)

Nûn (ن) harfinin otuz birinci gazelinde (vr. 97a) çift redif kullanılmıştır. Bu gazelin 1, 2 ve 5. beyitlerinde *-yin* eki redif olarak kullanılmışken (dîvâneyin, pervâneyin, hâneyin, uyanayın), 3 ve 4. beyitlerinde ise *-yum* eki kullanılmıştır (boyanayum, yanayum):

İki ʿâlemden ferâġat eyledüm dîvâneyin
Yanmadan pervâne dengi dostlar pervâneyin
(vr. 97a)

Âh-ı âteş-bârdan ben bendeyi menʿ eylemeñ
Dostlar dûd-ı siyâh ile ḳoyuñ boyanayum
(vr. 97a)

III. DİL VE İFÂDE ÖZELLİKLERİ

A. Rumelili Şâirlere Has Söyleyiş Tarzı

Za'fî'nin Rumelili şâirlerde görülen ortak husûsiyetleri taşıdığı ve bu yüzden de Rumelili olması gerektiği hususu üzerinde daha evvel durulmuştu. İşte Rumelili şâirlerde görülen özelliklerden biri de, bunların ortak bir söyleyiş tarzına sahip olmalarıdır. Daha evvel Rumeli şâirlerinin şiirlerinde mahallî bir renk görüldüğüne dikkat çeken Fuat Köprülü olmuştur[521]. Daha sonra yapılan çalışmalarda Köprülü'nün dikkat çektiği bu husus âdetâ isbatlanmıştır[522]. Bu çerçevede, Za'fî'de de Rumeli şâirlerinde görülen çeşitli mahallî kelimelere ve nazik ifâdelere rastlanmaktadır. Za'fî Dîvânı'nda görülen Rumelili şâirlere has diyebileceğimiz türden ifâdeler şunlardır:

Mahallî İfâdeler:

- **"Memî":**

Kendisi de Rumelili olan Âşık Çelebî, Riyâzî'yi anlatırken, adının Mehmed olduğunu, ancak Rumeli tab'ı üzerine kendisine "Memî Şâh" dendiği bilgisini vermektedir[523]. Dolayısı ile *Memî Şâh* veya kısaca *Memî* ifâdesi bir Rumeli kullanımıdır. Diğer bir Rumeli şâiri olan Hayretî'de de görülen bu kullanıma[524], Za'fî Dîvânı'nda da rastlanmaktadır. Örneğin "*Gözlerüm nûrı güneş yüzli Memi Şâh'um benüm*" (vr. 27b) ve "*Efendüm pâdişâhum gözlerüm nûrı Memi Şâh'um*" (vr. 27a) nakarâtlı murabbalarda bu kullanıma başvurulmuştur. Aşağıdaki beyitlerde de aynı kullanım vardır.

Bir tâze güzel sevdi göñül dâ'im ider âh
Kimdür dir isen nâm-ı şerîfine *Memî Şâh*
(vr. 108a)

---

[521] Köprülü, *Türk Edebiyâtı Tarihi*, s. 395.

[522] Rumeli şâirlerinde görülen bu ortak ifâde tarzı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Halil Çeltik, *Dîvân Sahibi Rumeli Şâirlerinin Şiir Dünyası*, s. 151-225. Ayrıca Rumelili şâirler olan Behiştî ve Ziyâî üzerinde yapılan çalışmalarda, bu söyleyiş tarzının dîvânlarına nasıl yansıdığı gösterilmiştir. (Bkz Yaşar Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, s. 115-117.; Müberra Gürgendereli, *Hasan Ziyâî Hayâtı, Eserleri, Sanatı ve Dîvânı*, Kültür Bak.Yay.Ankara 2002, s. 38-39.) Aynı söyleyiş tarzının Vardar Yeniceli Hayretî'deki görünümü için bkz. Hayretî, *Dîvân*, s. 298, 325, 326).

[523] Filiz Kılıç, *Aşık Çelebî Meşâ'irü'ş-Şu'arâ, s.* 785.

[524] Bkz. Hayretî, *Dîvân*, s. 325-326, (G.313 ve G.314).

Birisi derzi dil-berdür *Memî Şâh*
İder endâzesüz cevr ü cefâ âh
(vr. 38a)

ʿAşḳ ile ey dil *Memî Şâh*'uñ oḳı şerḥin tamâm
Yâr-ı gendüm-gûn u şîrîn-leb cemâlı bedr-i tâm
Cennet-i kûyı olupdur ʿâşıḳa Beytü'l-Ḥarâm
Gelmedi gelmez anuñ mis̱li budur söz ve's-selâm
Şâhid istersen kemân-ebrûlar olmış aña dâl
(vr. 34a)

- **"Memiş":**

Za'fî Dîvânı'nda, aşağıda matla beytine yer verilen bir gazelde redif olarak kullanılan *Memiş* kelimesi, Mehmed kelimesinin farklı bir biçimde kısaltılmış şekli olmalıdır.

Ey semen-ten lâle-ḫad gül-berg-i ḫandânum *Memiş*
Ḫûblıḳ bâġında vây serv-i ḫirâmânum *Memiş*
(vr. 72b)

- **"Bâlî":**

Rumeli şâirlerinin isim ve sıfat olarak kullandıkları *Bâlî* kelimesinin[525], Za'fî Dîvânı'nda da kullanıldığı görülmektedir. Bu kelime, yüce/yüksek anlamındaki *bâlâ* kelimesinden türetilmiştir. Aşağıda bu kelmenin kullanıldığı beyitlerden sadece birkaç tanesine yer verilmiştir.

Melâḥat bâġı içre serv dalı
Gül-i gül-gûn ʿiẕârum nâmı *Bâlî*
(vr. 119b)

Diger-gûn oldı ġâyetde dil-i pejmürdemüñ ḥâli
ʿİlâc it şerbet-i laʿlüñle luṭf eyle *Ḫıżır Bâlî*
(vr. 119b)

Serv dalıdur ḳad-i bâlâsı *Maḥmûd Bâli*'nüñ
Gülşen-i cândur ruḫ-ı zîbâsı *Maḥmûd Bâlî*'nüñ
(vr. 81a)

Kemân ebrûsına ḳurbânlar olduġum *ʿAlî Bâlî*
Bu gün meydân-ı ḥüsn içre iken dil-cûy-ı dil-geşdür (vr. 60a)

[525] Çeltik, a.g.t., s. 173.

Samîmiyyet Bildiren İfâdeler:

Za'fî Dîvânı'nda ayrıca günlük konuşma dilinin senli benli ve samîmî ifâdelerine de sık sık başvurulmuştur.

- **"Güzelüm":**

Buña kim ḳâʾil olur ey lebi şîrîn *güzelüm*
Ben içem zehr-i belâ sen çekesen câm-ı ṣafâ
(vr. 51b)

Jâle ṣanma görünenler şu seper ebr-i bahâr
Ḫâkdan ṣaḳlamaġ içün *güzelüm* dâmânuñ
(vr. 77b)

Başup yüzüm üzre *güzelüm* dem-ḳadem itdün
Ayaḳda ḳomaduñ beni luṭf u kerem itdüñ
(vr. 78a)

ʿUşşâḳ-ı bî-nevâ dir isen nâle ḳılmaya
Âheng-i cevri ḳo *güzelüm* başla bûselik
(79a)

- **"…cığum":**

Mülk-i melâḥat üzre benüm meh-liḳâ*cıġum*
Maḳṣûd-ı cân u maḳṣad-ı dil Muṣṭafâ*cıġum*
(vr. 63b)

İrmek müyesser ola mı şimşâd-ı ḳaddiñe
Bâlâlıġıyla sidre ṣıfat münteha*cıġum*
(vr. 69a)

Cevr ü cefâyıla niçe bir cânuma cezâ
Raḥm eyle ben şikesteye hey bî-vefâ*cıġum*
(vr. 88b)

Bezm-i belâda ġamze-i mestüñ ḫayâline
Pürdür şarâb-ı nâb ile cânâ ḳabâ*cıġum*
(88b)

- **"İki gözüm":**

Neye ġam-gîn olursuñ *iki gözüm*
Yâ nedensüñ müşevvişü'l-eḥvâl
(vr. 83a)

Benüm *iki gözüm* dil-ber ṣaḳın devletlü başuñçün
Ḳoyup ayaḳda ʿuşşâḳı varup ṣalınma illerle

(vr. 107a)

- **“Begüm”:**

Bilmeyüp daʿvâ-yı ʿaşḳuñda *begüm* ṣâdıḳ beni
Görmeyüp bezm-i viṣâluñ ḳurbına lâyıḳ beni
Eyleyüp ḥüsn-i cihân-efrûzıña ʿâşıḳ beni
Cevriñi itdüñ ziyâde luṭfuñı az eyledüñ
(vr. 26b)

Gelmez iḳlîm-i leṭâfetde şehâ senden yeg
Gülşen-i ḥüsn ü melâḥatda *begüm* yegsüñ yeg
(vr. 80b)

Lebüñ Nûşirevân oldı ṣaçuñdur ʿadl zencîri
Begüm ʿuşşâḳa dâd eyle ki ʿâlemde bir âd olsun
(vr. 90a)

“Hey azizüm, hey ne, hey Allahum, hey dirîğâ, hey meded”:

Hey ʿazîzüm müşterîyüz bûseñe biñ cân ile
Yoḳ dime luṭf eylegil bozılmasun pâzârumuz
(vr. 68b)

Firḳat beni helâk itdi *meded hey Allâhum* meded
Yaḳdı vücûdum ḫâk itdi *meded hey Allâhum* meded
(vr. 55b)

Menʿ ider zülfüñ temâşâyı cemâlüñden beni
Hey dirîġâ Kaʿbe etrâfında mâr olmaḳ ne güç
(vr. 54a)

Ġarḳa virüp gözlerüm yaşı vücûdum zevraḳın
Dostlar gir-dâba düşdüm *hey meded* bir âşinâ
(vr. 50b)

Pertev-i şemʿ-i ruḫuñ nûr ṣanurdum cânâ
Beni odlara yaḳup *hey ne* ʿaceb nâr olduñ
(vr. 80a)

Pîr-i ʿaşḳam **Żaʿfi**yâ ʿâlem mürîdümdür tamâm
Hey ne Mecnûndur benüm yanumda şimdi kûh-ken
(vr. 92a)

- **“Bre, bre hey, be hey”:**

Bre serv-i revânum İsmâʿîl
Bre ġonce-dehânum İsmâʿîl

ʿİşvelerle beni helâk itdüñ

Bre zîbâ civânum İsmâʿîl

Ġâret itdüñ gözüñle dil mülkin
Bre şûẖ-ı zamânum İsmâʿîl

Ḳıluban cânı yoluña ḳurbân
Bre ḳaşı kemânum İsmâʿîl
(vr. 82b/1-4)

Bre hey yâr-ı cânum İbrâhîm
Bre şûẖ-ı zamânum İbrâhîm
(vr. G.191/1)

Beni ḥasretden öldürdüñ yüri hey şâhdan ḳorḳmaz
Nedendür böyle iñletmek *be hey* Allâh'dan ḳorḳmaz
(vr. 68a)

Be hey ẓâlim ne ṣuç itdüm reh-i ʿaşḳuñda bilmem hîç
Beni merdûd idüp her dem gidesin seyre nâşile
(vr. 104a)

- **"Bir iki, bir iki üç":**

Râm olup her kişiye *bir iki* gün göñlin alur
Gösterüp evvel güler yüz âẖiri aldar imiş
(vr. 72a)

Bir iki üç felek-zede vü bî-nevâlarûz
Derd ü belâ vü miḥnet ü ġam yâdgârumuz

- **"a":**

"a" ünlemi aşağıdaki beyitte sitem anlamında kullanılmıştır.

Cevr ü cefâya başlama arturma ẓulmüñi
ʿÂşıḳlarıñı hecr ile öldürme *a* Ḥüseyn
(vr. 100a)

B. Sade ve Arkaik Türkçe

Dîvân'da, genel olarak dîvân şiirinin tumturaklı ve klişeleşmiş dili kullanılmış olmakla beraber, bazan, aşağıdaki örnekte görüldüğü gibi, Arapça ve Farsça kelimelerden hâli ifâdelere de rastlanabilmektedir.

Nigârı görmeyeli **Żaʿfi**yâ bir ay oldı
Kime şikâyet idem her güni baña biñ yıl
(vr. 81a)

Dîvân'da dil açısından dikkat çeken en önemli hususlardan biri de, günümüze oranla arkaik konumda olan pek çok Türkçe kelimenin kullanılmış olmasıdır. Aşağıda Za'fî Dîvânı'nda kullanılan sade ve arkaik Türkçe kelimelerin bir kısmına alfabetik olarak yer verilmiştir.

Al: Hile.

Baña bu çarḫ-ı cefâ-pîşe ʿaceb *al* itdi
Derd altında ḳoyup ḳâmetümi dâl itdi
(vr. 117a)

Assı: Kâr, yarar.

Var ise ʿaḳluñ ebed ayılma ey dil dünyede
Aṣṣı itmez çünki bu pâzârda hüşyâr olan
(vr. 97b)

Ayakdaş: İşleri elbirliği ile yürütenlerin her biri.

Gel gel ey Mecnûn belâ râhında yoldaş ol baña
Kâr-ı ʿaşḳı başa iltelüm *ayaḳdaş* ol baña
(vr. 50a)

Belik: Nişan, hedef.

Ṣandûḳ-ı sîne olsa ʿaceb mi delik delik
Tîr-i belâya ey ḳaşı yâ oldı çün *belik*
(vr. 79a)

Burmak: Bükmek.

Zebûn idüp seni ḫâke ṣalar merd-i ecel **Żaʿfî**
Maḥabbet ʿarṣasında pençe-i Mecnûn-ı *burduñ* tuṭ
(vr. 53a)

Çak: Tamam.

Ey perî ḥammâm seyrin eylemek tenhâ neden
Yaşuma raḥm itmeyüp *çaḳ* böyle istiġnâ neden
(vr. 99a)

Çerî: Asker.

Ṭutuşdum ġam *çerîsiyle* bu gün meydân-ı miḥnetde
Belâ tîġiyle cismüm ser-be-ser cânâ fikâr oldı
(vr. 120b)

Dek gelmek: Denk gelmek.

Dek gelse çenâra çemen içre n'ola ol serv
Şimşâdı şikest eyledi gülşende ḳıyâmı
(vr. 122b)

Dik gelmek: Kafa tutmak.

Sidre ḳadiñe *dik gele* mi serv ü ṣanevber
Çep-dest birisi vü biri mâ᾽ili ancaḳ
(76a)

Doylamak: Ziyafet vermek, yedirip içirmek.

Ḥüsn-i ḫulḳıyla cihânı *doylar* ol Yûsuf-cemâl
Cemʿ oluñ dervîşler kim şâhid-i iḥsân çıḳar
(vr. 57b)

Dürüşmek: Bir işi sürdürmek ve o işin olması için çabalamak.

Eyledüm itdüm *dürüşdüm* gice gündüz ṣubḥ u şâm
Geldi ammâ istegüm ben gitdüm illâ pür-kürab
(vr. 53a)

Egin: Sırt, arka.

Başumda kisve vü *eğnümde* ḫırḳa
Gözüm yaşı virür dünyâyı ġarḳa
(vr. 45b)

Em: İlaç.

Ṣordum şifâ-yı ḫaste-dili laʿlüm *em* didi
Żaʿfî-i leb-fikâr ne ḫâżır cevâb imiş
(72b)

Eslemek: Dinlemek.

Kâkül-i dil-bere ṭolaşma didüm *eslemedi*
Çıḳmadı başa işi âḫiri meftûn oldı
(vr. 115a)

Eşme: Su pınarı.

Egerçi her ṣuyuñ bir *eşmesi* var
Velâkin bunlaruñ ser-çeşmesi var
(vr. 42b)

Evren:Ejderha.

Ṣaḳın zencîr-i zerrîn ile *evren* çekdiler ṣanma
Benüm âhumdan oldı ejder-i âteş-feşân peydâ
(vr. 49b)

Gögermek: Morarmak.

Beyâż-ı ruḫlaruñ her kim görüp derdüñle derd olmaz
Gögersin seng-i ġamdan sînesi ẕevḳı sevâd olsun
(vr. 96a)

Issı: Fayda.

Âdem nedâmet itdi dirler ki *ıssı* ḳıldı
Ben çoḳ nedâmet itdüm ḳurtulmadum elemden
(vr. 94a)

Issı: Sahip.

Ḫudâyâ faḫr-ı ʿâlem ḥürmetiçün
Kerâmet *ıssı* Âdem ḥürmetiçün
(vr. 44a)

İgen: Çok.

İgen fettân igen şûḫ-ı cihândur
Velâkin süfle-perver bir civândur
(vr. 43a)

İgende: Çok.

Tâcuñ ḳapar senüñ de ṣaḳın işbu rûzgâr
İgende şişme bâd-ı ġurûr ile çün ḥabâb
(vr. 52b)

İltmek: Ulaştırmak.

Zülf-i yâra beñzemez ger müşk-i Tâtârî ṣabâ
ʿArża-i gül-zâra *iltüp* sünbül üstine ṣaça
(vr. 105a)

İrgürmek: Ulaştırmak.

Mecrûḥ ḳıldı ġamzeñ sînem ʿinâyet eyle
Ey cân ṭabîbi *irgür* ol ḫasteye devâyı
(vr. 122b)

Kef geçmek: Güçten düşmek.

Aldı göñlüm âh kim bir dil-ber-i tersâ-beçe
ʿUzlet ü tecrîd ile ʿÎsâ görürse *kef geçe*
(vr. 105a)

Kanzil: Âşık.

Özinden bî-ḫaber efġân ile âfâḳı ṭoldurdı
Maḥabbet câmını nûş eyleyel'den *ḳanzil* olmışdur
(vr. 67b)

Kankı: Hangi.

Gelmez şümâra derdüm şerḥ eylesem tamâmı
Ḳanḳı birin diyem ki derdüm ḥesâba ṣıġmaz
(vr. 70a)

Kan etmek: Adam öldürmek.

Kîne-cû ẓâlimdürür her günde yüz biñ *ḳan ider*
Hay ol inṣâfsuz ḫûn-ḫârı ögretmeñ baña
(vr. 51a)

Kayırmaz: Önemi yok.

Ḳayırmaz pîr olursa derd ü miḥnet çekmeden ey dil
Bi-ḥamdi'llâh hele yârum yetişdi nev-civân oldı
(vr. 121b)

Kıya: Sert, haşin bakış.

Ḳıya baḳışlarıyla sîne dürcinden alur cânı
Ḳatı ʿayyârdur ol nergis-i şehlâsı Maḥmûd'uñ
(vr. 77b)

Sencileyin: Senin gibi.

Ġavvâṣ-ı ezel şimdiye dek baḥr-ı ʿademden
Çıḳarmadı bir *sencileyin* dürr-i s̱emîni
(vr. 118b)

Sepmek: *Serpmek*.

Jâle ṣanma görünenler ṣu seper ebr-i bahâr
Ḫâkdan ṣaḳlamaġ içün güzelüm dâmânuñ
(vr. 77b)

Tan: Acaip.

Olupdur müşterisi şehr ü pâzâr
Olursam ben de *ṭañ* mıdur ḫarîdâr
(vr. 38b)

Tapu: Huzur, makam.

Ṭapuñdan sürme **Żaʿfî**-i gedâyı
Şefîʿi eyle anuñ Muṣṭafâ'yı
(vr. 46a)

Od: Ateş.

Pertev-i şemʿ-i ruḫuñ nûr ṣanurdum cânâ
Beni *odlara* yaḳup hey ne ʿaceb nâr olduñ (vr. 80a)

Öykünmek: Taklit etmek, özenmek.

Öykünür ʿârıż-ı dil-dâra deyü lâlelerüñ
Tâcını virdi ṣafâ gülşen-i dehr içre yele (vr. 106a)

Uğrı: Hırsız.

Kûyına vardum şeb-i ẓulmetde pür tâb itdi seng
Uġrıya ṭaş ekdirüp yaʿnî ki irşâd eyledi
(vr. 112b)

Uş: İşte.

Sirişküm sîm ü rûyum zer elümde naḳd *uş* ḥâżır
Pes o dürr-i girân-mâye benüm nemden ḳaça nemden
(vr. 97b)

Öñe öñe: İntizar etmek.

Görmek müyesser olmadı bir kez cemâlini
Aldum *öñe öñe* bu gün ol bî-vefâ yolın
(vr. 92b)

Yahşılık: Güzellik.

Neden ey şûḫ-ı şen-gül böyle ġamdan nâ-tüvân olmaḳ
Cihânda *yaḫşılıḳlar* var iken ney'ki yamân olmaḳ
(vr. 123a)

Yetürmek: Ulaştırmak.

Firḳat-ı yâr yetürdi başuma derd ü belâ
Bir yañadan yitügi ṣabr u ḳarâr ayrılıġı
(vr. 111b)

Yumak: Yıkamak.

Yuyalum nâm ile şânından cihânuñ destimüz
Gûşe-i mey-ḫânede bir yâr-ı ḳallâş ol baña
(vr. 50a)

Yügrüg: Hızlı giden:

Ser-âmed serveri dîvân-ı ḥüsnüñ
Baş açıḳ yügrügi dîvân-ı ḥüsnüñ
(vr. 48b)

C. Atasözleri

Tezkireciler tarafından *mesel-gûluk* olarak isimlendirilen dîvân şiirinde atasözü ve deyim kullanma geleneği, Rumeli bölgesinde Edirneli Sâfî mahlaslı Vezir Kasım Paşa (ö. 891/1486) ile başlamış ve yine Edirneli olan Necatî Bey (ö. 915/1509) ile de kemâl bulmuştur[526]. XVI. yüzyılda özellikle Sakarya/Geyveli

[526] Canım, *Latîfî Tezkiresi*, s. 349. Her iki şâir için bkz. Rıdvan Canım, *Edirne Şâirleri*, Akçağ, Ankara 1995, s. 39-43 (Sâfî); 62-70 (Necatî Bey).

Güvâhî (ö. 933/1526'dan sonra), *Pendnâme*'sinde kullandığı atasözleri ile ön plana çıkmıştır[527]. Şâirimizin etkisinde kaldığı Usûlî (ö. 945/1538) de, bu dönemde atasözlerini kullanan bir diğer şâir olmuştur[528].

Bu geleneğin yayıldığı çevrede yetişen Gelibolulu Za'fî'nin de, bu cereyana katıldığı görülmektedir. *Dîvân*'da Türkçe atasözlerinin yanı sıra birçok Arap atasözünün de Arapça olarak kullanılmış olması, Za'fî'nin şiirde atasözü kullanma husûsunu çok önemsediğini göstermesi açısından önemlidir. Za'fî, atasözünü alıntılarken, *"Meseldürür, bu meseldür, meşhûrdur, hoş dimişler*", ya da Arapça olarak "*fi'l-mesel*" gibi ifâdelerle, alıntı yaptığına dikkat çekmiştir. Za'fî'nin alıntıladığı Arapça atasözleri Arapça ve Farsça Unsurlar bahsinde işleneceği için, burada *Dîvân*'da yer alan Türkçe atasözlerinden tesbît edebildiklerimize yer verilecektir.

"Ahmaka dınmamak cevâb ancak":

Ṣûfi ile cidâl itme ṣaḳın
Aḥmaḳa dınmamaḳ cevâb ancaḳ
(vr. 17a)

"Âr ider dervîş olandan pâdişâ":

Ḳadri dirler bir ṣaçı Ḳadr u cemâlıdur Berât
Görmedi bir kimse anuñ gibi bir nâ-dîde ẕât
Naṭʿ-ı ḥüsnünde beni ferzânelikle itdi mât
Ġadr ider ḳadrümce itmez ben gedâya iltifât
Bu meẟeldür ʿâr ider dervîş olandan pâdişâ
(vr. 33b)

"Buluşur âdem olanlar âdeme":

Bu meẟeldür buluşur âdem olanlar âdeme
Pes niçün dil-ber perîlik eyleyüp bizden ḳaça (vr. 105a)

"Deryâ hebâba sığmaz":

Żaʿfî telâṭum-ı ʿaşḳ her dilde mümkin olmaz
Meşhûrdur bu maʿnâ deryâ ḥebâba ṣıġmaz (70a)

"Hîç denmemiş hikâyet yok":

ʿĠarażedâ-yı sebük-rûḥdur hemân **Żaʿfî**
Meẟeldürür bu ki hîç denmemiş ḥikâyet yoḳ
(vr. 77a)

---

527 Mehmet Hengirmen, *Güvâhî Pendnâme*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1990, s. 7-82.

528 İsen, *Usûlî Hayâtı Sanatı ve Dîvânı*, AÜFE Yay, s. XXXV.

"İki gönül bir ola pervâ neden":

Seg raḳîbüñ ḫûd ḫaber-dâr olmadıydı dostum
Bu mes̱eldür iki göñül bir ola pervâ neden
(vr. 99b)

"Kimine yimek kimisine emek":

Her denî vaṣl ile ḫürrem **Żaʿfî** hicrândan melûl
Ḫoş dimişler kimine yimek kimisine emek
(vr. 79b)

"Menziline iricek mihmân olur":

Kûyuñe geldükde **Żaʿfî** ……[529] olmaz ʿaceb
Bu mes̱eldür menziline iricek mihmân olur
(vr. 61b)

"Olur hâm telh":

Acılıḳlar eylese nâ-püḫte zâhid ġam degil
Bu mes̱el meşhûrdur elbette olur ḫâm telḫ
(vr. 55a)

D. Arapça ve Farsça Unsurlar

1) Arapça İfâdeler

Dîvân'da içinde Arapça ifâdelere rastlanan birçok beyit yer almaktadır. Mülemma türünde yazılan şiirlerde, bazı beyitlerin tamamı Arapça ya da Farsça olarak yazılmıştır. Mülemma tarzında yazılan kasîdelerin ilkinde (vr. 5a) 2, 7, 10, 12 ve 15. beyitler; ikincisinde (vr. 5b) 2, 6, 10, 16 ve 19. beyitler; üçüncüsünde (vr. 6a) ise, 2, 6, 9, 11 ve 14. beyitler Arapça'dır.

Mülemma tarzında yazılan şiirlerin dışındaki şiirlerde de, Arapça birçok cümle ve cümleciğe yer verildiği görülmektedir. Bunların başında ayet ve hadîs iktibâsları yer almaktadır. Ancak ayet ve hadîs iktibâsları müstakil bir bahiste işlendiği için, burada onlara yer verilmeyecektir. Bunların dışında kalan Arapça cümleler ise, çoğunlukla Arapça atasözü ve darb-ı mesellerden oluşmaktadır. Şâirin şiirde atasözünü kullanma cereyanının etkisinde kaldığı bir önceki bahiste geçmişti.

Ḳaṭʿ eyle zülfüñ ḫaṭṭuñ güzelsün

[529] Kelime okunamadı.

El-ḫaṭṭu bâḳî ve'l-ʿumru fânî[530]
(vr. 119a)

Yârım ağız vaṣf-ı laʿlüñ itmeden ʿayş-i tamâm
Gerçi *ẕikru'l-ʿayşi niṣfu'l-ʿayş*[531] dirler fi'l-mes̱el
(vr. 81b)

Dâʾimâ fikr-i miyânuñ eylesem cânâ n'ola
Kim dimişler dostum *lâ ḫayre illâ fi'l-vasaṭ*[532]
(vr. 73b)

İden ṣarf 'aşḳına 'ömrin *kemâ hî*[533]
Bulur *naḥven mine'l-'ışḳi'l-ilâhî*[534]
(vr. 37b)

Ḫudâ itsün anı ʿuşşâḳa hem-dem
Budur telḫîṣ-i söz *va'llâhu aʿlem*[535]
(vr. 48a)

Urursa sîneme tîr-i saʿâdet
Hezâr *aḥsente*[536] bâzusına ḳuvvet
(vr. 48a)

Ḫâkdan ḳaldur bu ben bî-çâreye ol dest-gîr
Dest-gîrüñ ola Ḥaḳ şâhâ *ilâ yevmi'l-ḥisâb*[537]
(vr. 9b)

Ey şeh-i ʿâlem-penâh Şâh *selâmun ʿaleyk*
Ehl-i dile secde-gâh Şâh *selâmun ʿaleyk* (vr. 4a)
ʿÂlemüñ âs̱ârı var ṣanma vücûd-ı müstaḳil
Ẕât-ı Ḥaḳ'dur müstaḳil her kârda *fî külli şân*[538]
(vr. 102b)

Cefâ-yı yârı yeg görsem ʿaceb mi luṭf-ı ʿâlemden
Belâ didüm belâsına anuñ ben *mâ teḳaddem*[539]den
(vr. 97b)

---

530 لخطّ باقى والعمر فانى "Yazı kalıcı, ömür ise fanidir."
531 ذكر العيش نصف العيش "Maîşetten söz etmek, maişetin yarısıdır."
532 لا خيرالاّ ّ فى الوسط "Her şeyin orta yolunda hayır vardır."
533 كما هي "Olduğu gibi"
534 نحوا من العشق الإلاهي "Bir mikdar aşk-ı ilâhî"
535 والله أعلم "En iyi bilen Allah'
536 أحسنت "Güzel yaptın."
537 إلى يوم الحساب "Hesap gününe kadar."
538 فى كلّ شان "Her işte."
539 ما تقدّم"Eskiden beri"

Dîvân’da Arapça dilbilgisi kurallarına göre kurulmuş birçok Arapça tamlama da yer almaktadır.

Ḫâr ile hem-dem olup ol gül-i raʿnâ **Żaʿfî**
Bülbül-i ḫaste-dili *münkesirü’l-bâl* itdi
(vr. 117a)

Neye ġam-gîn olursuñ iki gözüm
Yâ nedensüñ *müşevvişü’l-eḥvâl*
(vr. 83a)

Ṭarfetu’l-ʿayn[540] içre naḳd-ı cânı alur sîneden
Mülk-i dil yaġmacısı ʿayyâreler gördüñ mi hîç
(vr. 54b)

Şefîʿ eyle rasûlüñ ben gedâya
İrişdür ḳuluñı *fevḳa’l-ʿulâ*ya[541]
(vr. 49a)

Dîvân’da Türkçe sentaksı içerisinde kullanılmış olan Arapça kelimeler için, dîvânın rastgele herhangi bir yerine bakmak kafidir. Denebilir ki, Arapça kelimenin kullanılmadığı bir beyit ya da bend yok gibidir.

Ey *medâr*-ı *maʿdelet* sen *zübde*-i insânsın
Merdüm-i *ṣâfî-naẓarsın kâmilü’l-iẕʿân*sın
(vr. 94b)

Ölürsem *firḳat*-ı dil-dâr ile bu râh-ı *miḥnetde*
Gele vâ ḥasretâ âvâzesi ḫâk-i *mezârumdan*
(vr. 93b)

Bâreke’llâh ey gül-i zîbâ nedür bu reng-i al
Lâl olur yüzüñ görürse bülbül-i şîrîn-*meḳâl* (vr. 82a)

2) Farsça İfâdeler

Dîvân’da cümle ya da cümlecik halindeki Farsça ifâdeler, sadece Mülemma tarzında yazılan kasîdelerde görülmektedir. Bunların ilkinde (vr. 5a) 1, 3, 4, 8 ve 14. beyitler; ikincisinde (vr. 5b) 4, 8, 11, 13 ve 14. beyitler; üçüncüsünde (vr. 6a) ise, 4, 5, 7, 12, 17. beyitler Farsça’dır.

Farsça’nın dîvâna yansıması, daha çok Farsça kelimeler, tamlamalar, terkîbler, kelimelerin başına ve sonuna gelen Farsça ekler, Farsça iki kelimeyi

540 طرفة العين “Göz açıp kapayıncaya kadar.”

541 فوق العلى “Öteler ötesi, Allah’ın huzuru”

birbirine bağlayan *u* (و) bağlacı ile Türkçe sentaksı içerisinde kullanılmış olan Farsça kelimeler şeklindedir. Bunların *Dîvân*'da sayısız örnekleri olduğu için, burada sadece birkaç örnekle yetinilecektir.

N'ola *kûh-ı* belâda iñlesem Ferhâd-*veş* **Żaʿfî**
Teraḥḥüm görmedüm *hergiz* ben ol *şîrîn dehânumda*
(vr. 104b)

Baş ege ayaġına *serv ü çenâr*
Baġa gelsin *eger* ki cilve *künân*
(vr. 92a)

Şarâb-ı ala teşbîh eyleyen laʿl-*i lebüñ* cânâ
Zihî dâniş zihî bîniş zihî rengîn ẖayâl itmiş
(vr. 73a)

Kesilse başum u ḳanum dökülse *tîġ*-i miḥnetle
Yoluñda ṣâdıḳum vallâhi *şâhum* dönmezem ḳaṭʿâ
(vr. 51b)

Ne dirlik baña ʿâlemde *nigâr-ı ẖûb*-ṣûretsüz
Açılmaz bu ḳara *baẖtum* benüm ol *mâh*-sîretsüz
Çekübdür *râhı* ʿaşḳında belâ *dil* ḥadd ü ġâyetsüz
İlâhî n'ola ḥâlüm ol *meh-i ẖûrşîd*-i ṭalʿatsüz
Muḳârin olmadı devlet sitârem bir saʿâdetsüz
(vr. 69b)

Ḳâmet-i *dil-dâra* ey *dil* çoḳdan eylerdük heves
Ḥamdü li'llâh olmadan *pâ-mâl* bulduñ *dest-res*
(vr. 71b)

Hevâ-yı ʿaşḳ olup bâşumda sevdâ
Ṣabâ gibi yelerdüm *bî-ser ü pâ*
(vr. 36b)

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ZA'FÎ DÎVÂNI'NIN DİNÎ VE TASAVVUFÎ MUHTEVÂSI

Ali Emîrî'nin de tesbît ettiği gibi[542] şiirleri baştan sona mutasvvıfâne olan Za'fî'nin dîvânında; din ve tasavvuf en baskın muhtevâ öğeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle dinî ve tasavvufî muhtevâ, çalışmamızda müstakil bir bölüm oluşturmuştur.

---
[542] Emîrî, *Esâmî*, vr. 10/a-b; Beysanoğlu, a.g.e., C. I, s. 84-86.

Bu bölümde i’tikâd, ibâdet ve tasavvufa ilişkin pek çok kavramın Za’fî Dîvânı’nda nasıl geçtiğinin ve şâirin bu kavramlara yaklaşım tarzının tesbîtine çalışılmıştır. Bu yapılırken bilgisayar ortamında oluşturduğumuz Dîvân metninden istifâde edilmiştir. Bu amaçla dîvânın tamamı okunmuş, metinde geçen kavramlar tek tek tesbît edilip bilgisayar ortamında tasnîfe tâbi tutulmuş, kavramların içinde geçtiği beyitler ilgili başlıklar altında kaydedilmiş ve son olarak her konu kendi içinde değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Burada bir husûsa daha işâret etmekte yarar görüyoruz. O da lirik gazeller yazan Za’fî’nin, i’tikâd ve ibâdet ile ilgili bir çok kavramı, gerçek anlamları dışında, özellikle temel felsefesi olan aşkı anlatmada kullanmış olmasıdır. Şüphesiz şâir bu kavramları işlerken, Müslümânları bir ilmihâl kitabı düzeyinde bilgilendirmeyi amaçlamamıştır. Öyle olsa şâirin manzûm bir akîde, fıkıh ya da ahlâk kitabı telîf etmesi daha mantıklı olurdu. Halbuki telîf edilen eser, bütün özgünlüğü ile bir dîvândır ve dine ait olan bir çok kavram, benzerlerinde olduğu gibi burada da, farklı anlam kontekslerinde kullanılmıştır. Kanaatimizce şâir bunu bilinçli yapmış ve ehl-i aşkın ıstılâhlarının çokluğundan söz ettiği aşağıdaki beytinde, bunları da ehl-i aşkın ıstılâhları çerçevesinde ele almıştır.

Ehl-i ʿaşḳuñ ıṣṭılâḥâtını ṣanma bî-mis̱âl
Yegdür ey ẖ*â*ce luġât-ı maġrib ü ḳâmûsdan
(vr. 98b)

Elbette ki zamân zamân i’tikâd ve ibâdete ilişkin kavramların kendilerine hâs olan anlam dünyâlarına da girilmiştir. İşte bu bölümde bu kavramların gerek kendi konteksleri, gerekse farklı kontekslerdeki kullanımları tarafımızdan tesbît edilip işlenecektir.

I. DİN

Za’fî Dîvânı’nda dinin i’tikâdî ve amelî boyutları ile ilgili olan kavramların nasıl ele alındıklarına geçmeden önce, en başta *Dîvân*’da din kavramının nasıl geçtiğine bakmamızın uygun olacağı kanaatindeyiz. Bir kavram olarak, akıl sahiplerini kendi irâde ve tercihleriyle, bizzat hayır olan ve peygamber tarafından

teblîğ edilen şeylere sevk eden ilâhî bir kânûn[543] anlamına gelen din, bu anlamıyla *Dîvân*'da sadece bir yerde kullanılmıştır. Burada şâir, din ve dünyânın bir yerde aynı anda birlikte bulunamayacağını; kişinin dinini âbâd kılması ve bunun için de dünyâdan vazgeçmesi gerektiğini ifâde etmiştir.

Geç bu dünyâ-yı denîden dinüñi âbâd ḳıl
Din ile dünyâ ṣığışmaz bir yere bî-iştibâh
(vr. 109b)

Din kelimesi diğer beyitlerde, mecâzî aşk tabîrleri ile birlikte kullanılmıştır. Buralarda din, sevgilinin zülfünün dinsiz olması (vr. 121a), sevgilinin dininin olmaması (vr. 118a,), sevgilinin saçını ağyâra zünnâr etmesinin dine sığmaması (vr. 108a), sevgilinin kâfir olan zülfünün havasını teneffüs etmekten dolayı dininin elden çıkması (vr. 83b) şeklinde kullanılmıştır.

Din ile ilgili diğer bir kavram olan *şerîat* da *Dîvân*'da *şer'-i şerîf* şeklinde geçmiştir. Aşağıdaki beyitte şâir, gönlünden *şer'-i şerîf*'i idrâk etmesini istemektedir.

Tevḥîd işini berk idüp şerʿ-i şerîfi derk idüb
Ten cebhesini terk idüp ʿuryân olayın varayın
(vr. 95a)

Diğer bir beytinde de şâir, *şer'-i şerîf*'i kendisine telkîn etmesi için Allâh'a duâ etmektedir.

Ḳuluñdur **Żaʿfi**-i bîçâre miskîn
İdüp şerʿ-i şerîfüñ aña telḳîn
(vr. 41a)

Şâir, duâ ettiği diğer bir beytinde de, Allâh'tan kendisine hidâyet yolunu göstermesini istemektedir ki bu da Allâh'ın dinidir. Zira Fâtiha sûresinde de geçtiği gibi, hidâyet yolu kişiyi *sırât-ı müstakîm*'e, yani doğru yola götürür. Doğru yol da İslam dinidir (Bkz. Fâtihâ 1/6-7).

Yollarda ḳaldı **Żaʿfi**-i bî-dil meded şehâ
Göster delîlüñ ile hidâyet ṭarîḳını
(vr. 116a)

[543] Bekir Topaloğlu, "Din, İmân ve İslâm", *İslâm'da İnanç Esâsları*, İFAV Yay. İst. 1998, s. 16.; A. Hamdi Akseki, *İslâm dinî-İtikâd, İbadet ve Ahlak*, DİB Yay., Ankara 1973, s. 7.

Şâir, “Hükmedenin hükümlerine içten uymaktayım. Ey insânların en hayırlısı! Din, hükümlere önem vermiştir.” anlamına gelen aşağıdaki Arapça beytinde, dinin hükümlerine olan bağlılığını ve dinin hükümlerine verdiği önemi ifâde etmektedir.

كنت محكوما لأحكام الحاكم بالخلوص قدأهمّت دين يا خير الأنام في الحكم[544]

(vr. 6b)

İslâm dinine gelince, dinî bir mefhûm olarak *İslâm* kavramı *Dîvân*’da sadece sevgiliye hitâben, “Müslümân olduğunu söyleyen kişinin, öldürme eylemine girişmemesi gerekir. Çünkü bu dine sığmaz.” anlamındaki aşağıdaki beyitte geçmektedir.

Be kâfir daʿvi-i İslâm’ı eylersin ḫuṣûṣıyla
Beni cevr ile öldürmek ṣıġar mı hîç âyîne
(vr. 106b)

Müslümân kavramı da *Dîvân*’da iki yerde kavramsal anlamı ile kullanılmıştır. Buralarda Müslümân kavramı, küfür ile yan yana, ama küfre zıt olarak kullanılmıştır. Bir yerde “Ayrılığın belâ ve şiddetini kâfir, Müslümân hiç kimse görmesin.” (vr. 24a) denmiş, aşağıdaki beyitte de, “Âşığın küfrü benlik olduğuna göre, onun Müslümân olması benliğinin ortadan kalkmasıdır.” denmiştir.

Ṣuya at küfrüñi müselmân ol
ʿÂşıḳuñ küfri oldı mâ’ vü menî
(vr. 16b)

Ayrıca *Dîvân*’da Müslümânlar, kendileri ile danışılan ve dertleşilen kişiler olarak tavsîf edilmişlerdir. Şâirin “Ey Müslümânlar, sevgilinin cemâlini temâşâ eylemenin âşıklara yasak olmasına kim kâil olur?” (vr. 76b), “Sevgiliden ayrıldım, ne edeyim ey Müslümânlar!” (vr. 86b) şeklindeki ifâdelerinde; yine *tabîb-i cân*’ın (cân doktorunun) hasta gönlü için ilaç olduğunu söyledikten sonra, Müslümânlara hitâb ederek, o ilacın kendisi için gerekli olduğunu, aksi takdîrde öleceğini ifâde etmesinde (vr. 84a) ve örnek olmak üzere sunduğumuz aşağıdaki beytinde bu husûs açıkça görülmektedir.

---

[544] Hükmedenin hükümlerine içten uymaktayım. Ey insanların en hayırlısı! Din, hükümlere önem vermiştir.

Yine bir dini yoḳ zîbâ ṣanem sevdüm Müselmânlar
Kilîsâ-yı cihân içre olursam n'ola tersâyî
(vr. 118a)

A. İ'tikâd

Dinin i'tikâdî boyutu, îmân konusunu teşkîl eden meselelerle ilgilidir[545]. İ'tikâd kavramı *Dîvân*'da sadece bir beyitte geçmektedir ki burada şâir pâk (temiz) bir i'tikâd sahibi olduğunu ifâde etmiştir.

Fażl-ı Ḫudâ'ya ireli pâk iʿtiḳâd ile
Biz boynı baġlu bende-i Şâh-ı vilâyetüz
(vr. 69b)

Dîvân'da yer alan i'tikâd ile ilgili kavramlar şunlardır.

1. Allâh

Şâir, tevhîdin özünü oluşturan ve Allâh'ın bir ve samed olduğunu, ne başkasını doğurduğunu, ne de başkası tarafından doğurulduğunu ve O'na denk hiç kimsenin olmadığını ifâde eden İhlâs sûresinin tamamını bir gazelinde şu şekilde iktibâs etmiş,

Ey cemâlüñ nûrına nisbet ezel ʿayn-ı ebed
Oldı bu maʿnâya şâhid *ḳul huve'llâhu eḥad*[546]

Şân-ı pâkuñdur münezzeh ẕât-ı pâkuñdur ḳadîm
Hem ḳadîm u hem münezzeh sensin *Allâhu'ṣ-ṣamed*[547]

Lem yelid lem yûled[548] olmışdur ṣıfâtı ẕâtuñuñ
Anuñ içün *lem yekün* oldı *lehü kufven eḥad*[549]
(vr. 56b/1-3)

ve aşağıdaki beytinde ifâde ettiği gibi, Allâh'ın birliğini ikrâr etmiştir:

Egerçi ʿâṣiyem mücrim günah-kâr
Velâkin birligüñe itdüm iḳrâr
(vr. 40a)

---

[545] Topaloğlu, "Allâh'a İmân", a.g.e., s. 32.

[546] قل هو الله أحد "De ki: O, Allah birdir." (İhlâs/112-1)

[547] اللهالصدّمد "Allah sameddir." (İhlâs/112-2)

[548] لم يلد ولم يولد "O doğurmamış ve doğmamıştır." (İhlâs/112-3)

[549] ولم يكن له كفوا احد "Onun hiçbir dengi yoktur." (İhlâs/112-4)

Şâire göre Allâh'ın şânı münezzeh, zâtı da kadîmdir (vr. 56b). Her konuyu en iyi bilen O'dur (vr. 48a). Benzeri olmayan, yüce Allâh, zâtında hiç bir şeye muhtaç olmayandır. Onun için ta'ayyün yoktur. O'nun somutlaştırılarak anlatılması mümkün değildir. Zira O, maddî âlemdeki hiçbir şeye benzemez (Şûrâ 42/11).

Ẕâtında ġanîdür özi yoḳ aña taʿayyün
Bî-çûn u ḫudâ-vend-i *tebârek ve teʿâlâ*
(vr. 13a)

Allâh kişiyi işlerinde müyesser kılar (vr. 123a). Allâh'ın işlerinin nihâyeti yoktur. Âyet-i kerîmede belirtildiği gibi (Rahman 55/29), Allâh her an bir işle ilgilidir ve her an yaratma halindedir. O, felsefecilerin dediği gibi, dünyâyı yarattıktan sonra istirâhata çekilmiş değildir.

Şuʾûnât-ı ilâhîde nihâyet yoḳdur ey ʿârif
Oḳuyup *külle yevmin* âyetin fehm it ne maʿnâdur
(vr. 66b)

Bilgili şahıs Allâh'ı inkâr edene kulak asmaz. Zira münkir kişi Allâh'a arkasını döndükçe, ehl-i Hakk'ın îmânı artar.

Münkirüñ inkârını gûş eylemez dânâ olan
Müdbirüñ idbârı ehl-i Ḥaḳḳ'a çün iḳbâldür
(vr. 67a)

Vahdet-i vücûd felsefesine inanan şâirin Allâh ile ilgili mütâlaalarında, bu düşünce biçiminin izlerine de rastlanır. Şâire göre, bütün varlık bir olduğu için her yerde Allâh görülmektedir (vr. 71a, 110a). Gözün önünden perde kalkınca, Allâh'ın bütün âlemi kuşattığı görülür. Âlem, insân ve görünen bütün şekiller *mir'ât-ı Mevlâ* (Allah'ın aynası)'dır. Ancak göremeyen münkir, bunu inkâr eder (vr. 59a, G. 66a, 62b). Tevhîde ulaşmak isteyen kişinin bakışını keskinleştirip varlığı bir görmesi gerekir (vr. 117a).

Âyet-i kerîmede (Kâf 50/16) belirtildiği üzere Allâh kuluna şah damarından daha yakındır. Şâir de bir beyitte bu âyete telmîhte bulunarak, Allâh'ın kuluna uzak olmadığını, ona yakın olduğunu belirtmiş ve bu kadar yakın olan Allâh'ı tanımak için uzaklara gitmemek gerektiğini ifâde etmiştir. Şâire göre, bize şahdamarımızdan daha yakın olan Allâh, tanınmalıdır.

Ġayre baḳma **Żaʿfi**yâ bilmek dilerseñ Rabbüñi
Ṣanma kim saña ıraġ ola senüñ yanuñdadur
(vr. 24b)

Dîvân’da Allâh’ın nûru mefhûmu önemli bir yer tutmaktadır. Şâire göre cân gözü ile nereye bakılsa, *nûr-ı Hudâ* görülür (vr. 19b). Altı yön *nûr-ı ilâhî* ile dopdoludur (vr. 20b). İnsânın yüzü *nûr-ı ilâhî*’nin alametidir (vr. 43a). *Nûr-ı Hudâ*, Hz. Peygamberin yüzüne tam olarak yansımıştır (vr. 122b). İnsân, *pertev-i hüdâ* (vr. 29b), *pertev-i nûr-ı Hudâ* (vr. 38b), *mazhar-ı Hudâ-yı Samed* (vr. 15a), *mazhar-ı envâr-ı Hudâ’*dır (vr. 7a). Allâh’a mazhar olmak için kişinin âyînesini temiz tutması gerekmektedir.

Her ki âyînesini itmedi pâk
Żaʿfiyâ maẓhar-ı Ḫudâ olmaz
(vr. 71a)

Şâir, aşağıdaki beytinde *pertev-i Hudâ*’ya tâlip olduğunu (vr. 71a) ve Allâh nûrunun mânâsını okuduğu için, cihânın içinde cihânı süsleyenin ne olduğundan haberdâr olduğunu ifâde etmiştir.

Oḳuyup Allâh nûruñ maʿnisinden **Żaʿfi**yâ
Bu cihân içre cihân-ârâyı bildüm n’eydügin
(vr. 102a)

Âyet-i kerîmede (Bakara 2/20) belirtildiği gibi Allâh her şeye kâdirdir. Allâh’ın kudret hisârının Hint Okyanusu’nu çevrelemiş olması (vr. 47a), yine Allâh’ın yerde ehl-i semânın sûretini ortaya çıkarması (vr. 122b), gezegenleri yaratması (vr. 37b), kış mevsiminin üzerine kâlem çekmesi (vr. 36b), insânı çamurdan yaratması (vr. 111b, 112a), Hz. İbrahîm’ın içine atılmış olduğu ateşi gül bahçesi haline dönüştürmesi *Dîvân*’da Allâh’ın kudreti için verilen örneklerdir.

Bu ne ḳudret bu ne tebdîl-i ḥaḳîḳatdur görüñ
Âteş-i Nemrûd’ı İbrâhîm’e gül-zâr eyledi
(vr. 114b)

Beyitte, Allah’ın kudretinin *tebdîl-i hakîkat* (fizik kurallarının değişikliğe uğraması) olarak tanımlandığı ve şâirin Allâh’ın kudreti karşısında hayranlık ve şaşkınlığını gizleyemediği müşâhede edilmektedir. Şâir, “Zihî kudret ki kılmış sun’-ı yezdân” (vr. 47a), “Zihî kudret ki izhâr eylemiş Hak” (vr. 122b) ve “Hezâr ahsente” (vr. 101a) gibi ifâdelerle de bu duygusunu dile getirmiştir.

Dîvân'da kudret için, *kudret-i Hak* (vr. 37b); kudretin taalluk ettiği şey için, *sun'-ı Yezdân* (vr. 47a); kadir olan Allâh için ise *hattât-ı kudret* (vr. 36b), *yed-i kudret* (vr. 111b), *dest-i kudret* (vr. 112a), *kudret eli* (vr. 119b) tâbîrleri kullanılmıştır.

Dîvân'da Allâh'ın sanatına ilişkin verilen örnekler ise, gül bahçeleri (vr. 42a), insânın kâmeti (vr. 119a), yüzü (vr. 75a, 119a) ve yüzdeki kaşlar (vr. 61a) ile ilgilidir. Bir beyitte şâir, *Nakkâş-ı ezel*'in kaleminin insân yüzünü çizmiş olmasından dolayı, insân yüzünün güzel ve mümtâz olduğunu ifâde etmiş (vr. 119a); aşağıdaki beyitte de, insânın yüzünü bir deftere, Allâh'ı da o defterde çizgiler çizen bir nakkaşa benzettikten sonra, Allâh'ın defteri hükmünde olan insân yüzünün elbette aydınlık olacağı şeklindeki inancını dile getirmiştir.

Ḫoş müferriḥ ḫaṭṭ-ı reyḥânî yazılmış ḳaşlaruñ
Nice rûşen olmasun kim defter-i Allâh'dur
(vr. 61a)

Şâir, Allâh'ın sanatı için *sun'-ı Hak* (vr. 75a), *sun'-ı ilâhî* (vr. 42a); sanatkar olan Allâh için de *Nakkâş-ı ezel* (vr. 119a) tabîrlerini kullanmış ve Allâh'ın sanatını *hezâr ehsante* (Ne kadar güzel yarattın) diyerek takdîr etmiştir.

Seni var ise ey rûḥ-ı revân cândan yaratdı Ḥaḳ
Hezâr *aḥsente* ol cân-âferîne âferîn olsun
(vr. 101a)

Netice olarak şâir, Allâh'ın kudret ve sanatı karşısında Allâh'a teslîm olmuştur.

Lem ü lâdan geçüben diye hem-ân *sellemnâ*[550]
Fâni-i ḥarf oluban bula fenâ içre fenâ
(vr. 19b)

Dîvân'da geçen Allâh ile ilgili kavram ve terkîbler şunlardır:

1. Allâh: Arş-ı Allâh, Allâhu ekber, Allâh oku, bi'llâhi, ta'llâhi, hamdü li'llâh, kelâmu'llâh, va'llâhi, zikr-i Allâh.

550 سلّمنا "Teslim olduk."

2. Hudâ: Envâr-ı Hudâ, fazl-ı Hudâ, feyz-i Hudâ, Hudâ-yı lâ-yezâl, mazhar-ı Hudâ, mir'ât-ı Hudâ, nasr-ı Hudâ, nûr-ı Hudâ, pertev-i Hudâ, pertev-i Hudâ, pertev-i nûr-ı Hudâ, râh-ı Hudâ, sırr-ı Hudâ, şîr-i Hudâ.

3. Hak: Cemâl-i Hak, Cenâb-ı Hak, cezbe-i Hak, der-geh-i Hak, emr-i Hak, fazl-ı Hak, kudret-i Hak, mir'ât-ı Hak, vücûd-ı Hak.

4. İlâh: Esmâ-i ilâhî, esrâr-ı ilâhî, nûr-ı ilâhî, sun'-ı ilâhî, şü'ûnât-ı ilâhî.

5. Yezdân: Nûr-ı Yezdânî, rahmet-i Yezdân, sun'-ı Yezdân, Yezdân.

6. Rab: Rabb-i izzet, Rabb-ı kerîm, ilm-i Rabbânî.

7. Mevlâ: Mir'ât-ı Mevlâ, Hazret-i Mevlâ.

8. Diğer: Tanrı, şân-ı pâk, zât-ı pâk, hazret-i sultân, der-geh-i hazret, hazret, Vehhâbu'l-atâyâ, nutk-ı Vücûd-ı mutlak, hattât-ı ezel, ism-i a'zam, ezel kayyûmı, nûr-ı zâtı, Hû.

9. Allâh'ın sıfatları: Fettâh, Hakîm, Hâkim, Mennân, Hannân, Sultân, Sübhân, Kadîm, Kâdir, Kayyûm, Kahhâr, Rahîm, Râhim, Rahmân, Erham, Mukîm, Kâim, Ekvam, Mudâm, Dâim, 'Alî, 'Âlî, E'lâ, 'Alîm, 'Âlim, 'Allâm, Hakîm, Hâkim, Ehkam, Kerîm, Ekram, Kerîm, Zü'l-kerem, Mükrim, Hâlık, Hallâk, Feyyâz, Zü'l-Fazl, Kassâm, Semî', Sâmi', Câmi' Kadîr, Kâdir, Ekdar, Cevvâd, Vâhib, Mu'tî, Gâfir, Tevvâb, Azîm, Mu'zam, E'zam, Kebîr, Ekram, Ekber, Vahîd, Vâhid, Evhad, Ferîd, Müfred, Ferd, Rahmân, Hudâvend-i Cihân-ârâ, Nakkâş-ı Nigâristân, Bedîd-ârende-i eşyâ, Vâhibu'l-âmâl, Kerîmu'ş-şe'n, Zu'l-fazl, Zu'l-ihsân, Zu'l-kerem, Cihân-dâr, Cihân-Perver, Hafîzu'l-mülk, Hallâk-ı halâyık, Zu'r-rahme, Müşîr-i mülk-i bî-enbâz, Sultân-ı cihân-perver.

2. Melekler

Dîvân'da, İslâm inanç esâslarından biri olan ve bir beyitte (vr. 15b), Farsça'daki karşılığı olan *sürûş* şeklinde de geçen meleklerin nûrdan yaratılmış olma, insânlara benzememe, gece gündüz ibâdet edip dâimâ tesbîh, duâ ve zikir halinde olma gibi bilinen özelliklerine[551] değinilmez. Sadece aşağıda yer alan beyitte melekler *rahm edici* olarak tavsîf edilmiştir.

[551] Geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebî, "Melekler", *İslâm'da İnanç Esâsları,* s. 238.

Ol perînüñ olalı dîvânesi ḥâlüm görüp
Raḥm idüp gökde melekler ağladı insân beni
(vr. 117a)

Aşağıdaki beyitte de, kıyâmet gününde nebîlerin elinde livâ (bayrak) varken, meleklerin de o livânın altında saf kurup nidâda bulunacakları belirtilmiştir.

Dike her bir nebî anda livâyı
Melekler ideler ṣaf ṣaf nidâyı
(vr. 46a)

Melek kavramı beyitlerde genellikle, ya güzel ve çekici olduklarına inanılan ve dişi cin demek olan perî[552] (vr. 27b, 33b, 43b, 62a, 86a, 105b), ya da güzel kokulardan yaratılmış cennet kızı demek olan hûrî[553] kelimeleri ile (vr. 27b, 97b) birlikte kullanılmıştır. Bu da İslâm kültüründe meleklerin güzelliğin sembolü olarak telakkî edildiğinin bir göstergesidir.

Ḫuṣûṣan kim Muḥammed nâm dil-dâr
Naẓîr aña ne ḥûr u ne melek var
(vr. 37b)

Melekler güzelliğin sembolü rûhânî ve latîf varlıklar oldukları için, sevgili, meleğe kıyas edilegelmiştir. *Dîvân*'da, sevgilinin yüzü (vr. 27b, 43b, 51b, 62a, 84a, 97b,105b), huyu ve ahlakı (vr. 43b, 120a), yaşamı (vr. 86a, 94b), görünüşü, (vr. 33b), güler yüzlülüğü (vr. 47b) meleklerinkine benzetilmiştir. Bu benzetmeler melek-sadr, melek-sûret, melek-manzar, melek-rû, melek-hû, melek-behcet, melek-sîmâ, melek-sîret, melek yüzlü, melek-nâm gibi birleşik isimlerin kurulması yoluyla yapılmıştır. İki yerde de *istiare-i musarraha* sanatına başvurularak sevgili yerine melek tabîri kullanılmıştır:

Raʿd ṣanma naʿreler uran dem-â-dem ey melek
Mest olup şevḳ-ı lebüñle çarḫa girmişdür felek
(vr. 78b)

Vaṣf-ı ruḫını o meleküñ görse Żaʿfiyâ
Taʿvîẕ-i cân idine nüfûs-ı mücerrede
(vr. 105b)

552 Pala, a.g.e., s. 382.
553 Pala, a.g.e., s. 224.

Dîvân'da melek çeşitlerinden ismi açık bir şekilde zikredileni, *Mukarrebûn* olarak da isimlendirilen *Kerrûbîn*[554] melekleridir. Bir yerde (vr. 21a), Kerrûbîn meleklerinin gökte "Âsitân-ı ehl-i Hak'dur hân-kâh-ı Gülşenî" şeklinde bağırarak zikrettikleri ifâde edilmiş; aşağıda yer alan beyitte de zikr eden sûfîler, arşı tavâf eden *Kerrûbîn* meleklerine benzetilmiş ve bu meleklerin arşı taşıdıkları ve onun çevresinde bulunduklarına (Bkz. Mümin 40/7-8, el-Hâkka 69/17) işâret edilmiştir.

Ṭolınurlar cez̠be-i z̠ikr ile her şeb ṣâf ṣâf
Gûyiyâ Kerrûbiler'dür kim ḳılur ʿarşı ṭavâf
(vr. 22a)

Cennetin kapısında görevli olan *Rıdvân* isimli melek ise, *Dîvân*'da ismen zikredilen tek melektir .

Çün ümmet oldı Aḥmed'e **Żaʿfî**-i bî-nevâ
Rıḍvân elinden içdi cinân içre Kevs̠eri
(vr. 117b)

Ayrıca *Dîvân*'da görevleri, insânların fiillerini kaleme almak olan *Rakîb* ve *Atîd* isimli meleklerden, isim verilmeden bahsedilmiştir. Bilindiği gibi *Rakîb* insânın sağ tarafında yer alıp iyilikleri, *Atîd* ise sol tarafında yer alıp kötülükleri yazar. Şâir aşağıda yer alan beytinde bu meleklerin günahlarını yazmaları hâlinde, kıyâmet gününde durumunun kötü olacağının farkında olduğunu ifâde etmiştir.

Yazarlarsa melekler ḥasb-ı ḥâlüm
Nedür maḥşer gününde bellü ḥâlüm
(vr. 46a)

Kur'ân-ı Kerîm'de anlatıldığına göre, Allâh, Hz. Âdem'e isimleri öğrettikten sonra, bu isimlerin anlamlarını meleklerden sorar. Melekler de, Allâh'a hitâben, kendilerine öğretilenden başka bilgilerinin olmadığını itirâf ederler (Bakara 2/31-32). Şâir, aşağıdaki beyitte meleklerin esmânın sırlarını insândan öğrendiğini ifâde ederken, bu olaya telmîhte bulunmaktadır.

Sırr-ı esmâ bizdedür teslîm alur bizden melek
Nâẓır-ı mirʾât-ı hûyuz mâ-sivâdan geçmişüz
(vr. 70a)

---

554 Geniş bilgi için bkz. Çelebî, a.g.m., 246.

İnsânların bildiği isimleri melekler bilmedikleri için, insânoğlu meleklerden daha bilgili bir konumdadır. Şâire göre bunun nedeni, yukarıdaki beyitte ifâde edildiği gibi, insânın *mâsivâ*'dan geçmiş olmasıdır. Bunun diğer bir nedeni de, âlemin bilgisi ile aklın insânda bir araya gelmiş olmasıdır (vr. 15b). Melekler Hz. Âdem'in ilminin hakkını teslîm ettikleri için, Hz. Âdem'in irfânı ve bilgisi müsellemdir.

Ḳıldı teslîm ʿilmüñe çü sürûş
Ṣaḥn-ı ʿirfânda müsellemsin
(vr. 15b)

ʿİlmüñe cümle melâik didiler *sellemnâ*
Pes niçün böyle iken biz daḫı şeytan olalum
(vr. 20a)

Son beyitte bütün meleklerin Allâh'n ilminin azametini teslîm ettikleri ve bu konuda insânların şeytana değil, meleklere uymaları gerektiği ifâde edilmiştir. Burada aynı zamanda melek ile şeytan birbirlerine zıt varlıklar olarak takdîm edilmiştir. vr. 84a'da yer alan bir beyitte de bu husûsa işâret edildiği gibi, aşağıdaki beyitte de aynı husûs melek-dev vechesinden ele alınmıştır.

Olup her süfle nâ-dâna ḳarîn ol
Melekdür dîve olmış hem-nişîn ol
(vr. 47b)

Dîvân'da meleklerle ilgili olarak dikkat çeken son husûs, şâirin şiirdeki kabiliyetini meleklerle ilişkilendirerek dile getirmiş olmasıdır. Buna göre şâirin şiiri o denli güzeldir ki melekler, sözlerini vird olarak sürekli okusalar sezâdır:

Vird eylese şiʿrüm yaraşur gökde melekler
Vaṣf-ı ruḫuñ ey ḥûr ki dîvânuma geçdi
(vr. 121a)

3. Kitaplar

Za'fî Dîvânı'nda, dört büyük semâvî kitaptan Tevrât ve İncîl üzerinde hiç durulmamış, sadece bir beyitte Zebûr'dan söz edilmiş; en çok kendisinden bahsedilen ise, son kutsal kitap Kur'ân olmuştur.

Bilindiği gibi, Dâvûd (a.s.)'a indirilen Zebûr'da kutsal emirler yerine, ilâhî ve neşîdeler yer alır. Dîvân şiirinde, Hz. Dâvûd'un Zebûr'daki ilâhîleri güzel sesi ile okuması dolayısı ile Zebûr'dan bahsedilir[555]. Za'fî Dîvânı'nda da, bülbülün, aşk Zebûr'u olarak nitelendirilen gülün sayfalarından muhabbet dersini aldıktan sonra kemâl derecesine vardığı ifâde edilir. Burada bülbül, Hz. Dâvûd olarak tasavvur edilmiştir. Hz. Dâvûd'un okuduğu kutsal Zebûr, bülbülün okuduğu ise aşk Zebûr'udur.

Maḥabbet fenninüñ dersin oḳıyup ṣafḥa-i gülden
Zebûr-ı ʿaşḳı ezber eylemişdür kâmil olmışdur
(vr. 67b)

Son kutsal kitap Ku'rân, *Dîvân*'da on yerde geçmekle beraber, buralarda Kur'ân'ın klasik tarîfine ilişkin herhangi bir bilgi yoktur. Şâir, sûreten hâdis olmakla beraber, aslında kendisinin de Kur'ân gibi kadîm olduğunu ifâde ettiği aşağıdaki beytinde, kelâmî bir tartışma olan Kur'ân'ın hudûsu meselesinde, tavrını Kur'ân'ın hâdis değil, kadîm olduğundan yana koymuştur. Hiç şüphesiz kendisini Kur'ân gibi kadîm gören şâirin bu düşüncesi, kendisinde var olan vahdet-i vücûd düşüncesinden neş'et etmektedir.

Egerçi ṣûretâ ḥâdiṡ velî maʿnen ḳadîm oldum
Ol insânum ki Ḳurʾân'la ezelden [tevʾemânum][556] ben
(vr. 101a)

Nitekim aşağıdaki beytinde de şâir, kendisinin *kelâmu'llâh-ı nâtık* (Allâh'ın konuşan kelâmı), sözlerinin de *âyet* olduğunu ifâde etmiştir. Şâirin kendisini *kelâmu'llâh* olarak görmesi ile, kendisinin Kur'ân kadar kadîm olduğunu ifâde etmesi arasında herhangi bir fark yoktur. Şâir âdetâ kendisini müşahhas bir Kur'ân olarak takdîm etmektedir. Onunla Kur'ân arasındaki tek fark, insân olmasından kaynaklanan konuşma özelliğine sahip olması, yani nâtık olmasıdır. Ona göre bu yaklaşım tarzı tüm insânlar için geçerlidir:

---

555 Pala, a.g.e., s. 502.
556 Metinde "tevânum" şeklinde yazılmıştır.

Kelâmu'llâh-ı nâṭıḳdur vücûdum sözlerüm âyât
Anuñçün cânib-i Ḥaḳḳ'dan cihâna beyyinâtum ben
(vr. 139b)

Kelâmu'llâh-ı nâṭıḳdur disem n'ola ben insâna
K'anuñ nuṭḳında oldı cümle esrâr-ı nihân peydâ
(vr. 49b)

Şâir, *Ümmü'l-Kitab* (vr. 115b) ve *Nutk-ı Hak* (vr. 115b) olarak nitelendirdiği Kur'ân'ın sırlarını anladığını ve onu sağ elinde tuttuğu için de *ashâb-ı yemîn'*den olduğunu ifâde ederken, bu anlayışından hareket ediyor olmalıdır. Zira yukarıdaki beyitlerde de geçtiği üzere, kendisi *kelâmullâh-ı nâtık* ve sözleri de *âyet* olan birisi, elbette ki Kur'ân'ın sırlarına vâkıf olacaktır.

Ṭutmuşam elde kitâbum olup aṣḥâb-ı yemîn
Nuṭḳ-ı Ḥaḳḳ'ı añlayup bildüm nedür güftârını
(vr. 115b)

Kur'ân, *Dîvân*'da sevgili ya da mürşidin yüzünün kendisine benzetildiği bir unsur olarak da kullanılmıştır (75a, 105a). Kur'ân'dan maksadın mürşidin yüzünün güzelliği olduğu ifâde edilen aşağıdaki beyitte bu husûs görülmektedir:

Żaʿfi-i üftâdeye ey secde-gâh-ı ehl-i Ḥaḳ
Muṣḥaf-ı ḥüsnüñdürür îmân u Ḳurʾân'dan ġaraż
(vr. 73b)

Dîvân'da *Fâtihâ Sûresi'nin* isimlerinden olan *Seb'u'l-Mesânî* ve *Ümmü'l-Kitâb* kavramlarının her ikisi de, sevgilinin yüzünün kendilerine benzetilmesi sadedinde kullanılmıştır.

Ruḫlaruñ sebʿu'l-mes̱ânî ṣûretüñ ümmü'l-kitab
Aña yer yer ḫâl-i müşkînüñ oluptur …….[557] bâb
(vr. 52a)

Oḳuyup *ümmü'l-kitabı* añladum esrârını
Bilmişem *sebʿu'l-mes̱ânî* dil-berüñ dîdârını
(vr. 115b)

[557] Metinde boş bırakılmıştır.

Bu iki kavramın dışında, *Kitâb* (vr. 115b,), *Mushaf-ı Hak* (vr. 117a) ve *Nutk-ı Hak* (vr. 115b) gibi Kur'ân'la ilgili başka kavramların da *Dîvân*'da kullanıldığı görülür.

Dîvân'da Kur'ân'la ilgili olarak kullanılan kavramlardan biri de *sûre* kavramıdır. Şâir, bir yerde (vr. 23b) *Levh-i Mahfûz*'da bulunan *Rahmân* sûresi hakkı için şeyhine duâ etmiş, aşağıdaki beyitte de, sevgilinin dudağının *cân çeşmesi* olarak tanımlanmasını takdîr ederek, *Kevser* sûresine yemin etmiştir. Burada *cân çeşmesi* ile *havz-ı kevser* arasında şâirin kurduğu muvâzene dikkat çekmektedir.

Laʿl-i yâra çeşme-i cândur diyen ṣâfî-naẓar
Sûre-i Kevs̱er ḥaḳıçün ḫûb tefsîr eyledi
(vr. 112a)

Rahmân ve *Kevser* sûresi dışında, *Dîvân*'da adı geçen sûre isimlerinin şunlar olduğu görülür: *en-Necm*, *el-Kamer*, *el-Fârikât* (vr. 53a); *Kâf*, *Tâ-hâ* (vr. 96b); *el-Hâmilât* (vr. 53a). Bunlara sûre isimleri makâmında kullanılan mukattaa harflerini de ilâve etmek gerekir (Bkz. Âyet ve Hadîs İktibâsı Bahsi).

Dîvân'da Kur'ân'la alakalı olarak yer alan diğer bir kavram da *âyet*'tir. Ancak âyetin kavramsal anlamı ile ilgili olarak *Dîvân*'da herhangi bir bilgi yoktur. Âyet kavramı, Kur'ân kavramında olduğu gibi, mecâzî aşk ifâdelerinin bir unsuru olarak kullanılmıştır. Şâire göre, sevgilinin yüzü mushaf, güzelliği âyet, yüzdeki benler de iki âyet arasında bulunan vakfelerdir (vr. 30a, 112a). Bazan aşkın kendisi (vr. 116b), bazan da sevgiliye kavuşma (vr. 25b) âyet olur. Ayrıca bir yerde yüzden *âyet-i nûr-ı ilâhî* (vr. 43a) olarak bahs edilmiştir. Genellikle de, sevgilinin yüzü ve yüzünün güzelliği mushafa, yüzündeki hatlar da mushaftaki âyetlere benzetilmiştir (vr. 73b, 77a, 86a, 90a, 105a, 117a, 111b).

Muṣḥaf-ı ḥüsnüñ açup âyet-i ḫaṭṭuñ gördüm
Ḥamdü li'llâh ki yine ḫayli mübârek fâlüm
(vr. 86a)

4. Peygamberler

Za'fî Dîvânı'nda Kur'ân'da adı geçen peygamberlerden on biri yer almıştır. Aşağıda bu peygamberlerin *Dîvân*'da hangi münâsebetlerle yer aldıkları husûsu üzerinde durulacaktır. Sıralamada alfabetik sistem baz alınmıştır.

a) Âdem

Bilindiği gibi semâvî dinlere göre Hz. Âdem, Allâh'ın yarattığı ilk insân ve ilk peygamber olup, kuru çamurdan şekil verilmiş bir balçıktan[558] yaratılmıştır. Bu balçığa, uzun bir süre bekledikten sonra şekil verilmiş, Allâh tarafından ilahî rûh üfürülmüş[559] (Hicr 15/29) ve aşağıdaki beyitte bu olaya telmîhte bulunan şâirin ifâdesi ile Âdem'in cesedi şeref bulmuştur.

Âdemüñ şânında çünki Ḥaḳ didi *sevveytühü*[560]
Nefḫa-i rûḥ-ı ilâhîden şeref buldı cesed
(vr. 56b)

Dîvân'da Hz. Âdem ile ilgili olarak en çok, "Allâh Âdem'e bütün isimleri öğretti." anlamına gelen و علّم آدم الأ سماء كلّها(Bakara 2/31) âyetinde ifâde edilen Allah'ın Hz. Âdem'e eşyanın isimlerini öğretmesi husûsu üzerinde durulmuştur[561]. Aşağıdaki beyitlerde bu âyetin *Alleme'l-esmâ* (isimleri öğretti) kısmı iktibâs edilmiş ve Allâh'ın Hz. Âdem'i yarattıktan sonra ona bütün isimleri öğretmesi (Bakara 2/31), şâir tarafından görmeyen gözün uykudan uyanması (vr. 110a) şeklinde yorumlanmıştır. Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesi ile Hz. Âdem *mazhar-ı esmâ* olmuş, böylece Hz. Âdem'in soyundan gelen insânoğlu da bu mazhariyetle şereflenmiştir. Bundan dolayı Hz. Âdem'in hayırlı bir oğlu olmak isteyen kişinin *esmâ-i küllî*'yi öğrenmesi gerekir. Ayrıca bu, *insân-ı kâmil*'in menzilinin ulu bir dergâh olduğunun bir göstergesi olarak da değerlendirilmiştir. Şâire göre Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin sırrı ile, kâmil insânın makâmının yüce olduğu anlaşılır:

Añladum bildüm rumûz-ı *ʿalleme'l-esmâ* ile

---

[558] Hz. Âdem'in yaratıldığı madde ile ilgili olarak Kur'ân'da geçen farklı kavramlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", DİA, C. I, s. 358.

[559] Bolay, a.y.

[560] فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعو له ساجدين "Ona şekil verdiğim ve ona rûhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın." (Hicr 15/29).

[561] Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Bolay, a.g.md., 360.

Menzil-i insân-ı kâmil bir ulu dergâhdur
(vr. 61a)

Maẓhar-ı esmâdur Âdem sen de Âdem oğlısın
Bil nedür esmâ-ı küllî olasın ḫayru'l-veled
(vr. 56b)

Ḫâbdan bîdâr oldı çeşm-i nâ-bînâ yine
Âdem'e taʿlîm olındı *ʿalleme'l-esmâ*[562] yine
(vr. 110a)

Bilindiği gibi, Hz. Âdem yaratıldıktan sonra, Allâh tarafından cennete konmuş, sol eğe kemiğinden Havvâ'nın yaratıldığına inanılmış, kendilerine cennetin her nimetinden faydalanmaları; ancak yasak meyveden yememeleri emredilmiştir. Ancak şeytanın vesvesesi ile Âdem ve Havvâ yasak meyveden yemişler; bunun üzerine Allâh tarafından cezalandırılmışlar ve dünyâya gönderilmişlerdi. Âdem ve Havvâ şâirin tabîri ile ettikleri bu isyândan dolayı pişmanlık duymuşlar ve affedilmeleri için Allâh'a yalvarmışlar ve neticede Allâh tarafından affedilmişlerdir[563]. Aşağıdaki beyitlerde de şâir, bu olaya telmîhte bulunmuş ve Hz. Âdem'in pişmanlığının yararını gördüğünü, kendisinin ise ne kadar pişmanlık duysa bir türlü sıkıntıdan kurtulmadığını ifâde etmiştir.

Âdem içün ḫalḳ itmişken dıraḫt-ı gendümi
ʿİllet-i ʿiṣyân idüp kendin günah-kâr eyledi
(vr. 114b)

Âdem nedâmet itdi dirler ki ıssı ḳıldı
Ben çoḳ nedâmet itdüm ḳurtulmadum elemden
(vr. 94a)

Şâir, devir nazariyyesi[564] penceresinden bakarak, kendisinin Âdem ve Havvâ olduğunu (vr. 89b), Âdem ve Havvâ'nın sırrının kendisinde bulunduğunu (vr. 64b), daha âlem ve Âdem yaratılmadan evvel, kendisinin *âlem-i mutlak*'ta cennette sâkin olduğunu ifâde etmektedir.

Ben ıṭlâḳ ʿâleminde cennetu'llâh içre sâkindüm
Degildi ʿâlem ü Âdem daḫı bâġı cinân peydâ

---

562 وعلّم آدم الأسماءكلّها "Allâh Âdem'e bütün *isimleri öğretti.*" (Bakara/2/31)

563 Bkz. M.Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, DİA, Ankara 1995, C. I, s. 34-39.

564 Devir nazariyyesi için bkz. Süleyman Uludağ, "Devir", DİA, İst. 1994, C. IX, s. 231-232.

(vr. 49b)

Son olarak aşağıdaki beytinde şâirin, duâ ederken Âdem ve Havvâ'ya tevessül ettiği görülmektedir.

İlâhî aʿẓam-ı esmâ ḥaḳıçün
İlâhî Âdem ü Havvâ ḥaḳıçün
(vr. 39b)

b) Hızır

Hızır, peygamber ya da velî olduğuna dair farklı rivâyetler bulunan bir şahsiyettir. Rivâyete göre, İskender-i Zülkarneyn'e kılavuzluk ederek, zulumât ülkesinde *âb-ı hayât*'ı aramaya çıkan Hızır ve İlyâs bu suyu bulmuşlar ve ondan içmişler; ancak İskender'e haber verdikten sonra bu suyu bir daha bulamamışlar. Böylece ölümsüzleşen Hızır ve İlyâs'ın, Allâh'ın emri ile dünyâda sıkıntıya düşenlerin yardımına koştuklarına ve Hızır'ın denizde, İlyâs'ın ise karada kıyâmete kadar bu görevi sürdüreceklerine inanılır[565].

Dîvân'da İlyâs'tan hiç bahsedilmemiş, ancak Hızır'ın kara-deniz ayırımı olmadan sıkıntıya düşenlerin yardımına koşma özelliği mevzu bahis edilerek sevgiliden söz edilmiştir. Şâire göre sevgili, zamanın Hızır'ı olup, dört gözle yolu beklenmektedir (vr.100b). Aynı şekilde şâirimiz, aşağıdaki beyitte, kendisinin bela denizinde sıkıntı içerisinde olduğunu ve Hızır'ın sıkıntıya düşenlerin yardımına koşması gibi, sevgilisi ya da mürşidinin de dilrubâlık etme vakitlerinin geldiğini ifâde etmiş,

Belâ baḥrinde ey Ḥıżrum meded ḳıl
Yeridür eyler isen dil-rubâlıḳ
(vr. 75b)

başka bir beyitte de, aşk denizine düştüğü halde sevgilinin Hızır gibi yardıma koşmadığından yakınmıştır:

Żaʿfi-i üftâde düşdi baḥr-ı ʿaşḳa bî-mecâl
Dil-rubâlıḳ itmedüñ Ḫıżr iken ey ferḫunde-fâl
(vr. 25a)

[565] Geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, Süleyman Uludağ, Cemâl Kurnaz, "Hızır", *DİA*, İst. 1998, C. XVII, s. 406-412.

Pek çok mutasavvıfın Hızır ile görüştüklerini ve ondan yardım aldıklarını ifâde etmiş olmaları gibi[566], Za'fî de Hızır'ın elinden *âb-ı hayât*'ı içmiş olduğunu ifâde etmiştir.

Ḫıżruñ elinde içmiş idüm âb-ı zindegi
Ẓulmetde idi çeşmine ḥayvân ḥikâyeti
(vr. 122a)

c) Hûd

Bilindiği gibi, "*Ben benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allâh'a dayandım.*" (Hûd 11/56) âyetinde Hz. Hûd'un peygamberin kendisini tehdit eden kavmine karşı, Allâh'a olan güveni anlatılmıştır. İşte aşağıdaki beyitte, âyetteki توكّلت علىالله *tevekkeltü 'ale'llâh* kısmı iktibâs edilmiş ve âşığın da aşk yolunun sıkıntılarına karşı, Allâh'a tevekkül ettiği belirtilmiştir.

Ayaḳ yerine baş ḳoyuban cân u göñülden
Girdüm reh-i ʿaşḳına *tevekkeltü ʿale'llâh*
(vr. 108b)

d) İbrâhîm

Dîvân'da, içinde Hz. İbrâhîm'in isminin geçtiği iki beyit yer almaktadır. Birincisi, Nemrûd'un, Hz. İbrahim'i ateşe atınca, Allâh'ın izni ile ateşin bir gül bahçesine dönüşmesi (Enbiyâ 21/69) hakkındadır. Şâir bu husûsu Allâh'ın kudretinin büyüklüğünün bir kanıtı olarak görmekte, ayrıca ateşin yakmamasını *tebdîl-i hakîkat* olarak nitelendirip, olayın mucizevî yönüne işâret etmektedir.

Bu ne ḳudret bu ne tebdîl-i ḥaḳîḳatdur görüñ
Âteş-i Nemrûd'ı İbrâhîm'e gül-zâr eyledi
(vr. 114b)

Şâir, Hz. İbrahim'den bahsettiği ikinci beytinde, Hz. İbrahîm'in *Allâh'ın dostu* anlamına gelen *Halîlullâh* sıfatıyla anılmasından hareketle (Bkz. Nisâ 4/125) ondan bu vasfı ile söz etmiştir.

İlâhî ẕât-ı bî-çûnüñ ḥaḳıçün
Ḫalîl'e virdigüñ ḫûnuñ ḥaḳıçün
(vr. 46a)

[566] a.g.md., s. 410.

Beyitte Hz. İbrâhîm'in Allâh tarafından oğlu İsmâil'i kurban etmekle sınanması ve bu sınamadan yüzünün akıyla çıkması olayına telmîh vardır. Bilindiği gibi Hz. İbrahîm, oğlu İsmail'i boğazlayacağı sırada, bir melek tarafından kendisine bir koç getirilir ve İsmail yerine o koçun kesilmesi istenir[567]. Şâir beyitte, bu mucizevî olayın öznesi olan Hz. İbrâhîm'e tevessül ederek duâ etmiştir.

e) İsâ

Dîvân'da Hz. İsâ mucîzeleriyle anılmıştır. Hz. İsâ'nın ölüleri dirilterek gösterdiği mucizeye işâret edilerek, sevgilinin de, onun gibi aşığa cân verdiği belirtilmiştir (vr. 22a, 38a, 117b). Hz. İsâ'nın nutku (sözü) ile ölüler cân bulduğu gibi, sevgilinin nutku ile de âşık cân bulur. Bu çerçevede sevgili *İsa-nefes* (İsâ gibi nefesiyle ölünün hayât bulduğu kişi) olarak tavsîf edilmiştir (vr. 119b). Bu husûs aşağıdaki beyitte de müşâhede edilmektedir:

Nuṭḳuñ işidelden dil ü cân buldı ḫayâtı
Bir ʿÎsi-nefessin n'ola nâmuñ ola Yaḥyâ
(vr. 51a)

Şâir, ayrıca sevgiliyi Hz. İsâ gibi şifâ dağıtan biri olarak görmekte, ancak hasta gönlünün bir türlü şifâ bulmadığından yakınmaktadır.

Meded ey cân ṭabîbi sen Mesîḥâ'nuñ zamânında
Şifâya irmedi bir dem dil-i bî-mâra n'eylersin
(vr. 101a)

Şâir, fahr bâbından olmak üzere, Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi gibi, kendi sözleri ve şiirinin de ölü gönülleri dirilttiğini (vr. 101a); vahdet-i vücûd ve devriye nazariyyesinden hareketle, dördüncü âsimânda Hz. İsâ'ya komşu olduğunu (vr. 87a) ve kendisinin Hz. İsâ'ya bu yönüyle benzediğini ifâde etmiştir:

Dirilür mürde diller **Żaʿfi**yâ nuṭḳumla ʿÎsâ-veş
Anuñçündür direm ṭâliblere âb-ı ḥayâtum ben
(vr. 139b)

Ṭûr ile Mûsâ benüm Meryem ü ʿÎsâ benüm
Âdem ü Ḥavvâ benüm ibn-i fülân olmışam
(vr. 89b)

Şâir, aşağıdaki beytinde de, Hz. İsâ'nın babasız doğduğuna işâret etmiştir.

567 Köksal, a.g.e., C. I, s. 189.

Sensin ol ʿÎsâ ki ṭoġdı mâderinden bî-peder
Diñle bu maʿnâyı tâ ḥall ola saña müşkilât
(vr. 53a)

f) Lokmân

Peygamber ya da velî olduğuna dair rivâyetler olan Lokmân, hikmet ve hekimliğin pîri ve sembolü olarak bilinir. Dîvân şiirinde sevgili Lokmân'a benzetilerek hikmet ve şifâ dağıtan biri olarak anılır. Za'fî Dîvânı'nda da sevgilinin hikmette Lokmân'dan daha üstün olduğu belirtilmiş; sevgilinin tatlı dudağı verdiği şifâ açısından Lokmân'ın şerbetine benzetilmiş; bir başka beyitte ise hatta ondan daha tatlı ve şifâlı olduğu ifâde edilmiştir:

Şerbet-i laʿlüñ görüp bî-çâre **Żaʿfî** derdine
Ey ṭabîb-i cân seni Loḳmân'a beñzetdüm hele
(vr. 105a)

Ey dil ṭabîbi derdüñi dermâna virmezem
Şîrîn lebüñi şerbet-i Loḳmân'a virmezem
(vr. 90b)

Dîvân'da aşk hastalığına yakalanan kişinin tedâvisini Lokmân'ın bile bilmeyeceği söylenerek, aşkın azameti dile getirilmeye çalışılmıştır.

Şu kim bîmâr olup derd-i nigâra mübtelâ oldı
Eger Loḳmân daḫı olursa bilmeye devâsı ne
(vr. 110b)

g) Muhammed

Dîvân'da Hz. Muhammed ile ilgili olarak kullanılan önemli kavramların başında *Nûr-ı Muhammedî,* diğer adıyla *Hakîkat-ı Muhammediyye* gelmektedir. Mutasavvıflara göre, Hz. Muhammed'in nûru Allâh'ın yarattığı ilk şeydir[568]. Mutasavvıflar bu konuda, "Allâh, cümle eşyadan önce peygamberin nûrunu kendi nûrundan yarattı."[569] şeklinde rivâyet edilen bir hadîse dayanmaktadırlar. Za'fî'ye göre de, Allâh Hz. Muhammed'i ezelî nûrundan yaratmıştır (vr. 13a). Allâh onun zâtına tecelli etmiş ve netîcede, aşk-ı mutlak ortaya çıkmıştır (vr. 114a). Yani Allâh kendinden bir parça olan *Nûr-ı Muhammedî*'ye âşık olmuştur. Sevme ve sevilme de

---

[568] Cebecioğlu, a.g.e., s. 488.; M.Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s. 100.

[569] İmâm Kastalânî, *Mevâhib-i Ledünniyye*, (Terc. Bâkî, Sad. H.Rahmi Yananlı), Dîvân Yay., İst. 1983, C.I, s. 27.

bu hadiseden sonra başlamıştır. Daha önceden, âlem-i evvelde sevme ve sevilme yoktu (vr. 114a). Aşağıdaki beyitte de şâir, Allâh'ın Hz. Muhammed'e muhabbet duyduğunu ve Hz. Muhammed'in rûhu bu muhabbetten zuhûra geldiği için de, Allâh'ın kendisine *mahbûbum* ve *matlûbum* diye hitâb ettiğini ifâde etmiştir.

Çün maḥabbetden ẓuhûra geldi rûḥ-ı Aḥmedî
Anuñ içün Ḥaḳ aña maṭlûb u maḥbûbum didi
(vr. 114a)

Şâire göre melâmet ehli olan kişilerin alınlarında Hz. Muhammed'in nûru âşikâr olur (vr. 37b). Şâirin kendisi, nûr-ı Mustafâ'ya âşıktır. Onun birikimi, şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî ve şeyhinin şeyhi Dede Ömer-i Rûşenî'nin göz nûru olan Hz. Muhammed'in nûrundandır:

Biz ṭâlib-i pertev-i Ḫudâ'yuz
Biz ʿâşıḳ-ı nûr-ı Muṣṭafâ'yuz
(vr. 71a)

İktisâbum nûr-ı Aḥmed'dendür ey **Żaʿfî** benüm
Kim odur çeşm-i çerâġ-ı Rûşenî vü Gülşenî
(vr. 139b)

Şâirin Hz. Muhammed'e ümmet olması, cennette Rıdvân isimli melek tarafından kendisine Kevser suyu içirilmesi kadar mutluluk verici bir şeydir (vr. 117b). Ona göre Hz. Muhammed ümmetinden olmak bir ayrıcalıktır.

Kimi ʿÎsâ'ya ümmet oldı **Żaʿfî** kimi Mûsâ'ya
Muḥammed ümmetiyem ben benüm bir özge ḥâlüm var
(vr. 64b)

Hz. Muhammed, şâir için kıble ve Kâbe; Hz. Muhammed'in eşiğinin taşı da âşıklar için mabed hükmündedir (vr. 56a). Şâir için *câh-ı sa'âdet* maksat değildir. Onun için en yüce maksat Hz. Muhammed'in kapısıdır (vr. 56a). Hz. Muhammed'den ayrı kalmış olması, şâiri takatsiz bırakmıştır:

Künc-i miḥnetde n'ola ḥâlüm ilâhî bilmem
Ten-i bîmâruma ṭâḳat ḳomadı hecr-i nebî
(vr. 118b)

Şâire göre, nebî dâru'ş-şifâsında (hastanesinde) hasta gönüllere şifâ verilmektedir (vr. 44a). Hastalıktan dolayı ölmüş olan gönlü yeniden dirilten Hz.

Muhammed'dir. Hz. İsâ'nın ölüleri diriltmesi gibi, Hz. Muhammed de duâsı veya sözleri ile gönülleri diriltmektedir:

Dil-i bîmâr ölmişken dirilmek
Mesîḥâ-yı lebüñdendür mücerred
(vr. 56a)

Şâir, sevgilinin yüzünü Hz. Muhammed'in yüzüne benzetmektedir. Ona göre, Hz. Muhammed'in yüzünü görmek isteyen kişinin, sevgili ya da mürşidin yüzüne bakması yeterlidir.

Her kim ki görmek isteye nûr-ı peyemberî
İtsün müşâhede bu gün ol rûy-ı enverî
(vr. 117a)

Dîvân'da Hz. Muhammed'i konu alan âyetlerden de bazı iktibâslar yapılmıştır. "*O, arzusuna göre konuşmaz.*" anlamına gelen وما ينطق عن الهوى (Necm 53/3) âyetinden yapılan iktibâsla, Hz. Peygamberin sözlerinin Allâh sözü olduğu yönündeki anlam, vahdet-i vücûd anlayışına inanan şâir tarafından kendisi üzerinde tatbîk edilmiştir.

Femâ yanṭıḳ demine ireli **Żaʿfî** bi-ḥamdi'llâh
Kelâmu'llâh-ı nâṭıḳdur özi Ḥaḳḳ ile gûyâdur
(vr. 67a)

Hz. Peygamberin mir'râca çıkışını anlatan فكان قاب قوسين او ادنى فاوحى الى عبده ما اوحى ثمّ دنى فتدلّى "*Sonra Muhammed'e yaklaştı, derken daha da yaklaştı. O kadar ki birleştirilmiş iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu. Bunun üzerine Allâh kuluna vahyini bildirdi.*" (Necm 53/8-10) âyetinden yapılan iktibâsla da, şâir vahdet-i vücûd anlayışını izâh etmiştir.

*Ḳâbe ḳavseyn*i geçüp irdüm maḳâm-ı vaḥdete
Bî-men ü mâ remz-i *mâ-evḥâyı* bildüm n'eydügin
(vr. 102a)

Mi'râc'ı anlatan diğer bir âyet olan ما زاغ البصر وما طغى "*Gözü kaymadı ve sınırı aşmadı.*" (Necm 53/17) âyetinden de iktibâslar yapılmış ve sevgilinin gözündeki sürme âyetteki *mâ zâğ* (kaymadı) ifâdeleri ile anlatılmıştır (vr. 35a).

Gelmez gözime sürme-i *mâ zâġ* tûtiyâ
H̱âk-i reh-i cenâbuñadur cümle nisbetüm
(vr. 87b)

Şâir Hz. Muhammed'e ümmet olmak (vr. 44a), kıyâmet günü onun bayrağı altında asker olmak (vr. 39b) ve onun şefâatine nâil olmak (vr. 40a) için Allâh'a duâ etmiş; duâ ederken de *fahr-ı âlem hürmetiçün* (vr. 44a), *be-hakk-ı Mustafâ* (vr. 37a) ve Muhammed hakkı için diyerek, ona tevessül etmiştir.

Muḥammed ḥaḳḳıçün bî-çâre **Żaʿfî**'nüñ ilâhî sen
Maḳâmın eyleyüp cennet enîsin Muṣṭafâ eyle
(vr. 108a)

Son olarak *Dîvân*'da Hz. Muhammed ile ilgili olarak Ahmed, livâ-yı Mustafâ, Mustafa, mahbûb, matlûb, Muhammed ümmeti, Muhammed-hulk, Muhammed hakkı, Muhammed ümmeti, nebî, nûr-ı Mustafâ, nûr-ı Ahmed, nûr-ı peyemberî, rûy-ı Mustafâ, rasûl, sâlâr-ı ümmet, salavat getirmek, server-i 'âlem, şefî', rûh-ı Ahmedî gibi isim ve sıfat tamlamalarının kullanıldığı görülür.

h) Mûsâ

Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği üzere Hz. Mûsâ, ailesiyle birlikte Medyen'den Mısır'a giderken, Tuvâ vadisinde bulunan Tûr dağına yaklaşınca, orada bir ateş görür ve ailesine "Bekleyin eminim ki bir ateş gördüm. Belki ondan size bir meşale getiririm veya ateşin yanında bir rehber bulurum." (Tâhâ 20/10) der. Bu amaçla Tur'a çıkan Hz. Musâ orada Allâh'ın vahyine mazhar olur. İşte, bu olaya telmîhte bulunduğu aşağıdaki beytinde şâir, Hz. Mûsâ'nın *nâr* (ateş) diye zannettiği şeyin *nûr* çıkmasına kıyasla, nûra (vasl-ı yâra) ulaşmak isteyen kişinin de *nâr-ı gam*'ı (gam ateşini) görmesi gerektiğini ifâde etmiştir.

Nûra irmek isteyen yanmaḳ gerek nâr-ı ġama
Anuñ içün gördi nûrı nâr şeklinde Kelîm
(vr. 90b)

Aşağıdaki beyitte de şâir, âyetteki "آنست نارا" *ânestü nâr*en/bir ateş gördüm" (Tâhâ 20/10) ifâdesini iktibâs etmiş ve bunun sırrının ancak ve ancak *tâlîb-i dîdâr*, yani Allâh'ı görmeyi arzulayan kişi tarafından bilineceğini ifâde etmiştir.

Ḥikmet-i innî ene'llâh'ı kelîm-i yâra ṣor
Sırrını *ânestü nâr*'uñ ṭâlib-i dîdâra ṣor
(vr. 66b)

Gerek yukarıdaki beyitte, gerek başka beyitlerde (vr. 90b) Hz. Mûsâ'ya *kelîm-i yâr* denmesi, kendisini takip eden Firavun ve ordusu bir mucize olarak denizde boğulunca, Hz. Mûsâ'nın kavmine bir kitap getirmek için Tûr dağına çıkması ve orada Rabbi ile konuşmasından dolayıdır. Musâ Peygamber, orada Allâh'a *"Rabbim! Bana kendini göster, seni göreyim."* deyince, Rabbi "*Sen asla beni göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse, sen de beni göreceksin.*" buyurur. Rabbi dağa tecelli edince onu paramparça eder. Musa da baygın düşer. Ayılınca der ki: "*Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim. Sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim.*" (A'râf 7/143) *Dîvân*'da bu olaya iktibâs yolu ile işâret edilmiştir. Şâire göre, bu olayla, ikilik ve kesret âleminde Allâh'ın insân gözüyle görülemeyeceği gerçeği ortaya çıkmış olmaktadır.

Nâr-ı ʿaşḳ ile yanup ḳaḳnûs-veş nûr olmışam
Rabb'erini ʿâleminde Mûsi-i Ṭûr olmışam
(vr. 90a)

Rabb'erini didi Mûsâ *len terânî* didi Ḥaḳ
Ẓâhir oldı ikilikde kimse görmezmiş añı
(vr. 139b)

Dîvân'da Hz. Mûsâ'nın mucizelerine de değinilir. Tûr dağında vahiy alan Hz. Mûsâ, daha sonra Allâh'ın emri ile Firavun'a gidip, ona ilâhî vahyi tebliğ edince, Firavun ondan mucize ister. Hz. Mûsâ, Allâh'ın kendisine öğrettiği iki mucizeyi gösterir. İlk önce asasını yere atar, asa derhal bir ejderhaya dönüşür. Bunun üzerine Firavun sihirbazlarını çağırır. Sihirbâzların yere attıkları ip ve odun parçaları halkın gözünde yılanlara dönüşür. Hz. Mûsâ ise, asasını yere atar, asası bir ejderhaya dönüşür ve sihirbâzların yere attıkları her şeyi yutar (Şu'arâ 26/32). İşte şâir, Kur'ân'da anlatılan bu mucizeye telmîhte bulunarak, sevgiliyi Hz. Mûsâ'ya, sevgilinin zülfünü Hz. Mûsâ'nın asasına benzetir ve sevgilinin zülf asasıyla diğer yılanları zabt etmek istediğini ifâde eder:

Mûsâ-ṣıfat elinde zülfüñ ṭutup ʿaṣâyı
İster ki muʿcizeyle żabṭ ide ejdehâyı
(vr. 122a)

Hz. Mûsâ'nın gösterdiği ikinci mucize ise *yed-i beyzâ*'dır. Bu olay o, elini koynundan çıkardığında, onun bir nûr topuna dönüşmesi şeklinde tahakkuk etmiştir.

Dîvân'da sevgilinin eli, Hz. Mûsâ'nın eli gibi parlak bir cisim olarak tasavvur edilmiştir:

Gösterür Mûsâ-ṣıfat ey dil yed-i beyżâ-nigâr
Çıḳsa ḳoynından eli her parmağı virüp şuʿâʿ
(vr. 74a)

Muḥammed-ḫulḳ u Aḥmed-nâm Yûsuf-ḥüsn ü ʿÎsâ-dem
Yed-i beyżâ-yı Mûsâ ṣandum anda bir ḫoş el gördüm
(vr. 86a)

Şâir bazı yerlerde, Hz. Mûsa ile Firavun'un mücâdelesini, vahdet-i vücûd ve devriyye nazariyyesi çerçevesinde yorumlamış ve buradan hareketle, kendisini Mûsâ olarak tanıtmıştır:

Birinüñ adını Mûsâ birinüñ Firʿavn idüp
Kendünüñ emrini yine kendi inkâr eyledi
(vr. 114b)

Ṭûr ile Mûsâ benüm Meryem ü ʿÎsâ benüm
Âdem ü Ḥavvâ benüm ibn-i fülân olmışam
(vr. 89b)

Nâr-ı ʿaşḳ ile yanup ḳaḳnûs-veş nûr olmışam
Rabb'erini ʿâleminde Mûsa-i Ṭûr olmışam
(vr. 90a)

ı) Süleymân

Hz. Süleymân, *Dîvân*'da daha çok hükümdâr yönüyle yer almıştır. Şâir, Süleymân bâr-gâhı/makâmı kavramını bu çerçevede kullanmıştır (vr. 53a). Yine şâir, sevgiliyi Süleyman peygamber gibi tahtta oturan bir kral (vr. 75a, 108a), kendisini ise o kralın mülkünde bir bende olarak tasavvur etmiş ve bu şerefe nâil olduğu için Allâh'a şükürler etmiştir. Şâirin nazarında, sevgilinin mahallesinde gedâlık yapmak, Süleyman peygamberin tahtında oturmaktan daha değerlidir.

Bir perî-sîretlü şâhuñ bende-i fermânıyuz
Ḥamdü li'llâh dostlar mülk-i Süleymânuz bu gün
(vr. 99a)

Kûyuñ gedâlığını eyâ şehr-yâr-ı ḥüsn
Tâc-ı ḳabâda taḫt-ı Süleymân'a virmezem
(vr. 90b)

Süleymân peygamberin ordusu ile bir vâdiden geçerken, karınca reisinin karıncalara “Kaçınız, Süleyman’ın orduları sizi ezmesin.” (Neml 27/18) şeklindeki hitâbına telmîhte bulunan şâir, kendisini karınca kadar âciz ve zayıf, sevgilisini ise Süleyman peygamber kadar güçlü olarak tasavvur etmiştir.

Ayaḳlarda ḳoma **Żaʿfî**-i mûrı
ʿİnâyet ḳıl Süleymân-ı zamânum
(vr. 84b)

Lanetli devin, Süleyman peygamberin makâmında oturamayacağının söylendiği aşağıdaki beyitte, Süleyman peygamberin kendisi sayesinde hayvanlar ve kuşlara hükmettiği ve üzerinde *ism-i a’zam*’ın yazılı olduğu mühürlü yüzüğüne telmîh vardır. Rivâyete göre Süleyman Peygamber, abdesthâneye giderken bu yüzüğü hanımına emânet etmiş; bir cin de onun kılığına girerek hanımından bu yüzüğü almış; daha sonra yüzüğünü istemeye gelen Süleyman peygamber ise sahtekarlıkla suçlanıp saraydan çıkartılmıştır. Bunun üzerine dev, Süleymân peygamberin makâmında hüküm sürmeye başlamış, Süleyman peygamber ise bir sahil kasabasına gidip çalışmaya başlamış. Günlerden birinde Süleyman peygamber bir balıkçının tuttuğu balıkları taşımış, balıkçı da karşılık olarak para yerine ona iri biri balık vermiş, Süleyman peygamber de, Allâh’ın izni ile yüzüğünü balığın karnında bulmuş ve tekrar sarayına geri dönmüştür[570]. Şâir bu sahtekar devin Süleyman peygamber olamayacağından hareketle, alçak insânların da âşık olamayacağı sonucuna varmıştır.

Daʿvi-i ʿaşḳ idemez ʿâlemde her dûn-ı leʾîm
Bu muḳarrardur Süleymân olamaz dîv-i racîm
(vr. 89a)

Şâir, Hz. Süleyman’ın yüzüğünden, işlevlerine uyan bir tabîrle *Hâtem-i kudret* olarak söz ettiği aşağıdaki beytinde, vahdet-i vücûd anlayışından hareketle, kendisinin Süleyman Peygamber’den de önce böyle bir kudrete sahip olduğu şeklindeki düşüncesini dile getirmiştir.

Destümde idi ḫâtem-i ḳudretle ins ü cân
Yazılmamışdı mihr-i Süleymân ḥikâyeti
(vr. 122a)

[570] Pala, a.g.e., 425.

Aşağıdaki beyitte, sevgililerin birbirlerine kavuşmaları, güneşe tapan ve Süleyman peygamberin daveti üzerine îmâna gelen Sebe Kraliçesi Belkıs ile Süleyman peygamberin evliliklerine işâret edilerek anlatılmıştır.

Ḫüsrev ü Şîrîn'dür cemʿ ola gûyâ bir yere
Ya Süleymân'dur ki Belḳîs ile bulurlar viṣâl
(vr. 11b)

Son olarak, şâirin duâ ederken Hz. Süleymân'a tevessül ettiği görülür.

Süleymân-ı nebînüñ saṭvetine
Rasûl-i Muṣṭafâ'nuñ ḥürmetine
(vr. 4a)

i) Yakûb ve Yusuf

Dîvân'da baba ve oğul olmaları hasebiyle Hz. Yakûb ve Hz. Yusuf'tan birlikte bahsedilmiştir. Hz. İbrâhim'in torunu olan Yakûb peygamberin 12 çocuğundan Yusuf ve Bünyamîn bir hanımından, diğerleri de öteki hanımından dünyâya gelmişlerdi. Yusuf'u kıskanan kardeşlerinin onu kuyuya atmaları üzerine, Hz. Yakûb, Yusuf'un hasretiyle *Beytü'l-hazen* (hüzün evi) denilen kulübesinde yıllarca ağlamış ve bu yüzden gözlerini kaybetmişti. Yıllar sonra Yusuf, babasına gömleğini gönderince, babası daha gömlek gelmeden kokusunu duymuş; gözleri açılmış ve hüzün evinden de kurtulmuştu (Bkz. Yusuf Sûresi).

Dîvân'da Hz. Yakûb ve Hz. Yusuf'tan söz edilen beyitlerdeki ortak tema, yukarıda anlatılan hâdiseye telmîhte bulunularak, sevgilinin Hz. Yusuf'a benzetilmesi ve sevgiliden ayrı kalan âşığın Yakûb peygamber gibi hüzün evine girmesi çerçevesindedir (vr. 73b, 98a). Şâire göre âşık, sevgilinin cemâlini görmek uğruna *beyt-i hazen*'de kalmaya râzıdır (vr. 24b, 75b, 112a). Sevgilinin gelmesi ile *beyt-i hazen* âşık için *daru's-safâ*'ya (neşe evi) dönüşür:

Göñül Yaʿḳûbına *beytü'l-ḥazen dâru'ṣ-ṣafâ* oldı
İrişdi sûy-ı Kenʿân'a meger kim bûy-ı pîrâhen
(vr. 99b)

Ḳurtılup beyt-i ḥazenden irişüp nûr-ı baṣîr
Mıṣr-ı dil pâdişehi Yûsuf-ı Kenʿân gelse
(vr. 111a)

Dîvân'da Hz. Yusuf ayrıca güzellik sembolü olarak da ele alınır. Sevgilinin Hz. Yusuf'a benzetilmesinin temel nedeni (vech-i şebeh) her ikisinde var olan güzelliktir. *Dîvân*'da bir çok beyitte Hz. Yusuf'un güzelliğine işâret edilmiş, sevgilinin güzelliği onunkine benzetilmiştir. Sevgilinin güzelliği, muhâtabı, bu güzellik karşısında, Hz. Muhammed'e salavât getirmek durumunda bıraktığına göre (vr. 53a, 57b, 73b, 86a, 96b,105a, 108a, 116a), Hz. Yusuf'un güzelliğinin bundan da daha yüksek bir derecede olması gerekir:

Bu ḥüsn ü ḫulḳ ile seni ey Yûsuf-cemâl
Her kim görürse vire ṣalavât Muḥammed'e
(vr. 105b)

Rişte-i zülfüñle ey Yûsuf-cemâlüm ḳıl meded
Ḳaldı dil çâh-ı zeneḫdânuñda maḥbûs-ı ebed
(vr. 55a)

5. Âhiret

Kelime anlamı itibârıyla "son, sonra olan ve son gün" anlamlarına gelen âhiret, dinî terminolojide, dünyâ hayâtını takip eden, ona benzeyen fakat daha değişik ve ölümsüz olan bir hayâttan; ebediyyet âlemine ait çeşitli merhaleler ve hâllerden ibârettir[571]. *Dîvân*'da ne âhiret, ne de aynı anlama gelen ukbâ kelimeleri, açık bir şekilde kullanılmıştır. Ebedî yer anlamına gelen *mülk-i bâkî* ve varılacak yer anlamına gelen *menzil-i maksûd"* terkîbleri âhireti ifâde etmek üzere kullanılmışladır. Şâire göre, *menzil-i fânî*'de, yani geçici yer olan dünyâda karar kılmamak, *mülk-i bâkî* olan âhireti cândan kastetmek, *menzil-i maksûd* için çalışmak gerekir:

Mülk-i bâḳîye ʿazm idüp cândan
Menzil-i fâniyi edinme maḳar
(vr. 18b)

Bir adım idüp dünyâyı iki baḳma ʿâleme*
Menzil-i maḳṣûda saʿy it irmeden peyk-i ecel
(vr. 81b)

[571] Bekir Topaloğlu, "Âhiret", DİA, İst. ?, C. I, s. 543.

İnsân, dünyâda hangi makâma gelirse gelsin, ne kadar mal toplarsa toplasın, neticede ölüm geldiği (ölüm ile ilgili beyitler bkz. Âlem) ve âhiret yolculuğu kesin olduğu için, bu yolculuk için hazırlık yapmak gerekir (vr. 33a).

Âhiret yolculuğuna hazırlıkla ilgili olan Hz. Muhammed'in "*Ölmeden önce ölünüz.*" [572] şeklindeki hadîsine de işâret edilen aşağıdaki beyitte, ölümün bu türüne *mevt-i irâdî* adı verilmiştir. Bu, ecel ile gelen ölümden farklıdır. Çünkü ecel ile gelen ölüm insânın elinde değildir. *Mevt-i irâdî* ise, insânın elinde olan bir ölümdür. Çünkü bundan maksat, insânın kendi irâdesi ile, nefsini, kötü ahlâkını vb. öldürmesidir.

Nice kez ölmiş dirilmiş er gerekdür tâ ki ben
Żaʿfiyâ mevt-i irâdîden ḥayâtı söyleşem
(vr. 89b)

*Mevt-i irâdî'*yi yaşayan bir kişi ölümden asla korkmaz. Hatta ölümü arzular. Şâir ölümü arzuladığını ifâde ettiği bir beytinde, bu husûsu *vuslat-ı cânân* tabîriyle ifâde etmiştir.

ʿÖmrüm irişdi ḥasret ile **Żaʿfi** âḫire
Olmadı gitdi vuṣlat-ı cânân nidem nidem
(vr. 83b)

Tanımında geçtiği üzere, âhiret yolculuğunda bir çok merhale bulunmaktadır. Za'fî de *Dîvân*'ında bu merhalelere yer vermiştir. Şimdi Za'fî Dîvânı çerçevesinde bu merhaleler üzerinde durulacaktır.

a) Kabir ve Berzâh

Kabir, ölen insânın bedeninin konduğu yerin; berzâh âlemi ise, kabre girmekle başlayan ve tekrar dirilmekle son bulan, dünyâ hayâtı ile âhiret hayâtı arasındaki geçiş sürecinin adıdır[573]. *Dîvân*'da berzâh kavramı hiç geçmemiş, kabir ise İslâm inancında yer alan tanımı dolayısı ile değil, sevgiliye ilişkin kimi unsurların îzâhı sadedinde yer almıştır. Şâire göre sevgili kabri üzerine geldiği vakit, kendisi

---

[572] Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, C. II, s. 291.

[573] İlyas Çelebî, "Âhiret", *İslâm'da İnanç Esâsları*, s. 265.

muhabbet kokusunu alacak (vr. 91b) ve vücûdunun hücreleri sevinçten raks edecektir.

Râḳṣ ura ẕerrelerüm ol yüzi ḫûrşîd eger
Bir ḳadem ḳabrüme baṣsa bedenüm ḫâk olıcaḳ
(vr. 76a)

Aşağıdaki beyitte de *kabr-i ten* terkîbine yer verilerek, dünyâda rûhen ölmüş olan kişinin, aslında beden kabrinde medfûn olduğu husûsu vecîz bir şekilde ifâde edilmiştir.

Ṣanmañuz başum mezârum ṭaşıdur cân mürdesi
Ḳabr-i tende defn olunduğın cihâna itdi fâş
(vr. 72a)

b) Kıyâmet ve Mahşer

İslâm inancında, dünyânın son bulması, bütün insânların mahşerde hesap vermek üzere toplanmaları ve âhiret hayâtının başlaması sürecine *kıyâmet* adı verilir[574]. *Dîvân*'da *kıyâmet* kelimesi bu anlamıyla kullanılmakla birlikte, mecâz anlamıyla da, vücûdun bir uzvunun güzelliğinin kemâlini ifâde etmek için de kullanılmıştır. Sevgili ayağa kalktığında âşığın başına kıyâmetler kopması (47a) ve sevgilinin *kıyâmet-kad*, *ḳıyâmet-çeşm ü ebrû* olarak nitelendirilmesinde olduğu gibi.

Sen ḳıyâmet-ḳad ile ḥaşr olmaḳ ister ḫaste-dil
Öldürür âḫir anı âh ol ḳıyâmet ârzû
(vr. 103a)

Biri bezzâz-sitânda bir melek-rû
Sefer Bâli ḳıyâmet-çeşm ü ebrû
(vr. 38b)

Kıyâmetteki durumu, şâiri endişeye sevk etmektedir. O, günahlarından sorulduğu takdîrde, kendisi gibi âsî birinin bulunmayacağını, o gün günahlarına dilinin şahitlik edeceğini, bu yüzden mükedder olacağını ve kendisini bu hâl üzere gören mahşer ehlinin şaşkınlıklarından hep birlikte tekbîr getireceklerini ifâde etmektedir (40a). Aşağıda yer alan beyitlerde de bütün günahların tek tek sorulacağı

[574] Çelebî, a.g.m., s. 276.

kıyâmet gününde, günahlarına bakıldığı takdîrde, cehennemden bir kuyuya atılmayı hakkedeceğini ifâde etmektedir:

Gele şol dem ki ol rûz-i ḳıyâmet
Günahlar ṣorılur bir bir tamâmet

Naẓar olına itdigüm günâha
Olam lâyıḳ atalar ḳaʿr-ı çâha
(vr. 49a)

Mahşer kavramına gelince, bu dirilmeden sonra insânların tümünün toplanacakları alanın ismidir. Toplanma işi de *haşir* kavramı ile ifâde edilir.[575] Haşir, *Dîvân*'da bir yerde, Arapça bir beyitte *fi'l-haşri ve'l-cezâ* (haşir ve cezâ gününde) şeklinde kullanılmıştır:

إجعل قصور جنّتك مسكنا له أستر بعين لطفك في الحشر و الجزا[576]
(vr. 5a)

Dîvân'da mahşerde olup biten iki önemli husûs anlatılmaktadır: Birincisi meleklerin insânların dünyâda yaptıkları fiilleri kaydetmiş oldukları hesap defterlerini orada insânlara göstermeleri; ikincisi de insânların sevap ve günahlarının mîzânda tartılması. Bir beyitte şâir, meleklerin dünyâda iken yazdıklarının hesap günü açığa çıkması durumunda, hâlinin çok kötü olacağını bildiğini; diğer bir beyitte ise, mahşer günü sevap-günah terâzisinde günahlarının ağır basacağından endişe ettiğini ifâde etmektedir:

Yazarlarsa melekler ḥasb-ı ḥâlüm
Nedür maḥşer gününde bellü ḥâlüm
(vr. 46a)

Budur ḳorḳum ki ḥaşr oldukda insân
Getürmeye günâhum keff-i mîzân
(vr. 3b)

Mahşer, aynı zamanda *ehl-i mahşer* (vr. 40a)'in, birbirlerine davâcı olacakları, haksızlığa uğrayanların haklarını talep edecekleri bir mahkeme alanı olarak da tavsif edilebilir. Za'fî, bir beyitte, mahşerde davâcıların eteklere yapışacağına işâret ederken (vr. 109b); bir başka beyitte de, kendisine zulmeden

---

[575] Çelebî, a.g.m., s. 294.

[576] Cennetininköşklerini ona mesken kıl. Haşir ve ceza gününde onu koru.

sevgilisini, mahşer günü şikâyet edeceğini söyleyerek aynı husûsa dikkat çekmektedir:

Yarın maḥşer olınca ḥażret-i Ḥaḳḳ'a varup cânâ
Şikâyet eyleyem senden dögünüp iki ṭaşıyla
(vr. 104a)

Âhirette Allâh'ın görülmesi meselesi ihtilâflı bir kelâmî mevzû[577] olmakla beraber, şâir Allâh'ın cemâlini görmeyi arzulamakta ve bunun için duâ etmektedir. Dolayısı ile şâirin bu ihtilaflı konuda, Allâh'ın cemâlinin görülebileceğinden yana bir kanaat taşıdığı söylenebilir:

Yarın maḥşerde aġ idüp cemâlin
Naṣîb eyle aña vuṣlat zülâlin
(vr. 41a)

Mahşer günü Allâh'ın lütfu ve keremi olmasa, müminlerin son derece sıkıntıya gireceklerini bilen şâir, o günde Allâh'ın lütfunu istemekte ve rüsvâ olmaması için duâ etmektedir:

Umaram ben de luṭfuñdan Kerîmâ
Yarın maḥşer gününde itme rüsvâ
(vr. 46a)

c) Cennet

Cennet, sık ağaçlı bahçe anlamında olup, âhirette müminlerin içinde ebedî olarak kalacakları yerin adıdır[578]. Yaratıldıktan sonra cennete giren Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yiyerek günah işlemesine değinen şâire göre, Hz. Âdem bu yasağı çiğnediği içindir ki, bütün insânlar tek bir üflemeden peyda olmalarına rağmen, kimisi cennete, kimisi de cehenneme gitmektedir. Şâire göre, günah işleme ve neticesinde cehenneme girme husûsu, bu olayla başlamış olmaktadır. Hz. Âdem bu günahı işlememiş olsaydı, cehenneme gitme olayı da olmayacaktı. Zira kendisine ilâhî rûh üflenen ve günah işleyerek buna halel getirmeyen bir insânın, cehenneme gitmesi sözkonusu olamazdı. Ancak Hz. Âdem bu günahı işlemekle, cehennemi gerektirecek bir fiil işlemiş oldu ve bu gelenek, soyuna da yansıdı.

---

577 Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İst. 1980, s. 183-189.

578 İlyas Çelebî, "Âhiret", *İslâm'da İnanç Esâsları*, s. 313.

Âdem içün ḫalḳ itmişken dıraḫt-ı gendümi
ʿİllet-i ʿiṣyân idüp kendin günâh-kâr eyledi
(vr. 114b)

Cümlesi bir nefḫadan peydâ iken ḥikmet budur
Kiminüñ yerini cennet kiminüñ nâr eyledi
(vr. 114b)

Şâirin, mahşer gününde Allâh'ın cemâlini görmeyi arzuladığına ilişkin bir beyti (vr. 40a), mahşer konusunda geçmişti. Aşağıdaki beyitlerden hareketle, şâirin, cennette de Allâh'ın cemâlinin görülebileceğine inandığı[579] anlaşılmakta ve bunun için duâ ettiği görülmektedir. Şâire göre amaç, cennette Allâh'ı görmek ise, bu dünyâda sevgilinin güzelliğine bakmak gerekir. Zira sevgilinin güzelliği Allâh'ın güzelliğinin bir yansıması, başka bir deyişle Allâh'ın cemâl sıfatının onda tecellîsidir.

Yâr kûyında temâşâ-yı cemâle nâẓır ol
Żaʿfiyâ cennetde maḳṣûduñ eger dîdâr ise
(vr. 107b)

Başuma âteş yaḳup senden şikâyet ideyin
Rûz-i ferdâda görürsem ḥażret-i Mevlâ yüzin
(vr. 95b)

Dîvân'da, cennetin sevgili ile ilişkilendirildiği başka beyitler de vardır. Örneğin, sevgilinin yüzü cennet bahçelerine benzetilmiş (vr. 30a); sevgilinin mahallesi, âşığın cenneti (vr. 79a) ve *Beytü'l-harâm* (vr. 34a) olarak nitelendirilmiş ve sevgilinin cennet gibi olan mahallesini vatan edinenin, Allâh'ın rahmetine ermiş gibi olduğu ifâde edilmiştir (vr. 79a):

Cennet dir ise kûyuña **Żaʿfî** ʿaceb degil
ʿÂşıḳlaruñ maḥalle-i dil-ber cinânıdur
(vr. 63a)

Cennet, sevgili ile olan muvâsalat; cehennem ise sevgiliden mufârakattır. Cennete gitmekten amaç, bağ ve bahçeleri değildir. Asıl amaç orada sevgiliye kavuşmaktır. Şâire göre, yâr olmadan, cennette bile huzur olmaz. Yâr, cennete tercih edilir (vr. 71b). Amacı sevgili olan için, sevgilisiz cennet cehennemden farksızdır (vr. 90b). Şâir, *Cennet içre azâb* deyimini, vuslat içerisinde hicrânı yaşamak için

[579] Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Taftazânî, a.g.e., s. 183-189.

kullanmıştır (vr. 100a). Kanaatimizce şair, cennete tercîh ettiğini söylediği sevgili ile Allah'ı kastediyor olmalıdır.

Ṣaḳın aldanma **Żaʿfî** cennetüñ bâğ u bahârına
Murâduñ vaṣl-ı yâr olsun temâşâ-yı çemenden geç
(vr. 54a)

Ṣûretde cennet ile cehennem didükleri
Maʿnîde vaṣl-ı yâr ile hicrân beyânıdur
(vr. 63a)

Bir beyitte, cennet'in kapısında görevli olan Rıdvân isimli meleğe ve Peygamberler'in ve sâlih insânların cennette suyundan içecekleri Kevser suyuna işâret edilmiştir:

Çün ümmet oldı Aḥmed'e **Żaʿfî**-i bî-nevâ
Rıḍvân elinden içdi cinân içre Kevs̱eri
(vr. 117b)

Dîvân'da, cennetle ilgili olan bir çok kavram daha kullanılmıştır. Bunlardan biri, *Tûbâ* ağacıdır. Tubâ, Sidre'de bulunan (vr. 95b) ve kökü yukarıda, dalları aşağıda olmak üzere bütün cenneti gölgeleyen ilâhî bir ağaçtır[580]. *Dîvân*'da, *Tûbâ* ağacı gölgesi ve boyu nedeni ile anılmıştır. Sevgilinin kadd-i bâlâsı, Tûbâ ağacına benzetilmiştir (vr. 30a, 37a, 61a). Âşığın gül bahçesinde sevgiliyi bir kez görmesi, onu Sidre ve Tûbâ'dan müstağni kılmaktadır (vr. 95b). Sevgili bahçede yürüse, Tûba ağacı ayağını öpmek için Firdevs Cenneti'nden uzanıp başını eğer:

Baş eger Ṭûbâ ayağın öpmege Firdevsden
Seyr içün gülşende reftâr itse ol serv-i revân
(94b)

Tûbâ ağacının içinde yer aldığı Sidre ise, altıncı gökte olup, Mi'râc'ta Hz. Peygamberin Cebrâil'i gördüğü yerdir. Sidre'nin yanında cennetin olduğu ve cennetin nehirlerinin onun altından aktığı şeklinde rivâyetler vardır. Sidre, daha çok *Sidretü'l-müntehâ* şeklinde kullanılır ve onunla ulaşılabilecek en yüksek makâm kast edilir. Bu yönüyle de, dîvân edebiyatında, Tûbâ ağacında olduğu gibi, sevgilinin uzun boyunu anlatmakta kullanılmıştır[581]. *Sidre-sıfat müntehâcığum* (vr. 88b) tabîrinde, sevgili, kendisine benzetildiği Sidre'nin sıfatı ile, yani, *Sidretü'l-*

---

[580] Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, s. 473.
[581] Pala, a.g.e., s. 417.

*münteha'*daki *münteha* (en son) ile isimlendirilmiştir. Za'fî Dîvânı'nda *sidre kad* (vr. 31a, 76a, 90b), *sidre boylu* (vr. 32b, 83a) ve *sidre-kâmet* (vr. 24a) gibi terkîblerle sevgilinin boyu ile Sidre arasında ilgi kurulmuştur. Âşık, sevgilinin boyuna baktığında Sidre'ye asla ihtiyaç duymaz (vr. 95b, 119b). Sidre ise, sevgilinin boyunu gördüğünde o kadar büyülenir ki, sevgilinin ayaklarını öpmek için eğilir.

Egdi başın Sidre vü Ṭûbâ ayaġuñ öpmege
Ḳâmet-i mevzûnuñı gördükde ey zîbâ-nihâl
(vr. 11b)

Cennet ile ilgili diğer bir kavram olan *İrem*, Şam veya Yemen'de eski Âd kavminin kralı Şeddâd tarafından cennete benzetilerek yapılan bahçenin adı olup, *Dîvân*'da *bülbül-i bâğ-ı İrem* tabîrinin içinde geçmiş ve bununla sevgili kastedilmiştir[582].

Sîne bâġın seyre gel ey bülbül-i bâġ-ı İrem
Şerḥalar oldı elifler dâġ-ı sînem oldı derd
(vr. 56a)

Hûr ya da *hûrî* ise cennetteki kızlara verilen addır. Bunların gül yanaklı, inci dişli, mercân dudaklı, selvi boylu, güzel huylu, gülden daha taze temiz kızlar oluşu, dîvân şiirindeki sevgilinin hûrîye benzetilmesine neden olmuştur[583]. Za'fî Dîvânı'nda da sevgili hûrîye benzetilmiş (vr. 110b); ondan hûrî (vr. 37b), hûri sîretlü, hûrî-sıfat (vr. 97b) diye söz edilmiş; hatta hûrîler arasında bile bir benzerinin olmadığı ifâde edilmiştir (vr. 37b). Bu açıdan şâir, sevgili sahibi olan bir kişinin, hûrîye ihtiyaç duymayacağını düşünür:

N'eylesün Firdevsi yâ ḥûrı alur mı ʿaynına
Her kimüñ kim bir perî yüzlü melek cânânı var
(vr. 62a)

Cennette *hûrî* bulmak isteyen kişinin *ben* ve *biz* demeyi terk etmesi, yani kibirli olmaması gerekir:

Tevḥîde irem dirsen ṣâf it naẓaruñ bir gör
Bulmaḳ dilesen ḥûrı terk eyle men ü mâyı
(vr. 117a)

Aşağıdaki beyitte şâir, kendisine uygun bir yâr bulamadığı için, cennette kendisine hûrî nasîb etmesi için Allâh'a duâ etmiştir:

[582] Pala, a.g.e., s. 247.
[583] Pala, a.g.e., s. 224.

Bu gün çün bulmadum bir yâr-ı ṣâdıḳ
Yarın ġilmân u ḥûrı it muvâfıḳ
(vr. 39a)

Beyitte geçen gılmân, tüyü ve bıyığı çıkmamış delikanlı anlamına gelen bir kelime olup, "cennet hizmetkârları" yerine kullanılır. Bunlar nûrdan yaratılmış gençlerdir. Genelde dişileri olan hûrî ile birlikte kullanılır[584]. *Dîvân*'da bir yerde daha (vr. 61b) geçmektedir.

Şâir cennetle ilgili olarak, vahdet-i vücûd düşüncesinden neş'et eden fikirler de beyân etmiştir. O, daha Âdem ve âlem yaratılmadan kendisinin ıtlâk âleminde (ıtlâk âlemi için bkz. Âlem bahsi) cennette sâkin olduğunu, Sidre'de uçan bir kartal olduğunu, ayrıca bizzat Sidre ve Tûbâ olduğunu ifâde etmiştir:

Ben ıṭlâḳ ʿâleminde cennetu'llâh içre sâkindüm
Degildi ʿâlem ü Âdem daḫı bâġ-ı cinân peydâ
(vr. 49b)

ʿArş-ı muʿallâ benüm günbed-i mînâ benüm
Sidre vü Ṭûbâ benüm naḫl-ı revân olmışam
(vr. 90a)

Samîmî bir inanca sahip olan şâir, cennete girmeyi arzulamakta; hem kendisi, hem de başkaları için yaptığı duâlarda cenneti, köşklerini ve Kevser'i istemektedir:

Muḥammed ḥaḳḳıçün bî-çâre **Żaʿfî**'nüñ ilâhî sen
Maḳâmın eyleyüp cennet enîsin Muṣṭafâ eyle
(vr. 108a)

Dîvân'da sekiz kat cennetin isim ve sıfatları meyânında kullanılmış olan tabîrler şunlardır: Firdevs-i berîn, bâğ-ı Firdevs, huld-ı berîn, dâr-ı huld, bâğ-ı huld, gül-zâr-ı huld u selsebîl, gülşen-i Firdevs, naîm, dâru's-selâm dâru'l-karâr, cennet-i me'vâ.

Cennet ile ilgili olarak kullanılan diğer bazı tabîrler de şunlardır: Cinân, cennetu'llâh, kusûru'l-cenneh (cennetin köşkleri), gül-zâr-ı cennet, ehl-i cinân, bâğ-ı cennet.

---

[584] Pala, a.g.e., s. 178.

d) Cehennem

Cehennem âhiretteki azâb yurdudur. *Dîvân*’da bir yerde Farsça karşılığı olan *dûzeh* kelimesiyle de anılmıştır (vr. 90b). Dîvân şiirinde cehennem ayrılık acısını ifâde eder[585]. Cennet bahsinde, şâirin, sevgiliden ayrılığın cehennemden farksız olduğu yönündeki görüşleri geçmişti (Bkz. vr. 63a, 71b, 90b, 100a). Buna ilâveten şâir, *Dîvân*’da ayrılığın verdiği sıkıntıyı, cehennem ateşi ile kıyaslamış ve cehennem ateşinin, içindeki hicrân ateşinin sadece bir şu’lesi olabileceğini ifâde etmiştir (vr. 55a, 71b). Ona göre, hicrân ateşi cehennem ateşinden daha ağır bir ateştir:

İgende zâhidâ ʿarż-ı cehennem itme ʿuşşâḳa
Ki hicrân âteşi artıḳdur anlara cehennemde
(vr. 97b)

Şâire göre, cehennem ateşinden daha ağır olan diğer bir şey de, yolculuğun zahmetidir. Ne de olsa yolculuk, aynı zamanda ayrılığın başlangıcı ve devam eden sürecinin adıdır.

Zaḥmet-i bâr-ı sefer nâr-ı cehennemden beter
Ḫoş dimişdür server-i ʿâlem *sefer ʿaynu’s-saḳar*
(vr. 21b)

e) Şefâat

İslâm inancında şefâat, Allâh’ın izin verdiği peygamberler, âlimler ve şehîdlerin, kıyâmet gününde, müminlerin günahlarının bağışlanması ya da yüksek derecelere yükselmeleri için, Allâh nezdinde tavassutta bulunmalarıdır[586]. Bu inanca sahip olan Za’fî, kıyâmet günü Hz. Muhammed’in kendisine şefaatçi olması için duâ etmekte (vr. 40a, 46a) ve O’nun kendisine şefaat etmemesi durumunda, vaziyetinin kötü olacağından endişe ettiğini ifâde etmektedir:

Şefîʿ eyle Rasûlüñ ben gedâya
İrişdür ḳuluñı *fevḳa’l-ʿulâ*ya[587]
(vr. 49a)

Müşeffiʿ olmasa yâ Rab Rasûlüñ
Ne olur ḥâli belli ben fużûluñ

---

585 Pala, a.g.e., s. 95.

586 İlyas Çelebî, “Âhiret”, *İslâm’da İnanç Esâsları*, s. 302.

587 فوق العلى “Öteler ötesi, Allâh’ın huzuru”

(4v 0a)

6. Kader ve Kazâ, Hayır ve Şer

Kelime olarak bir şeyi ölçmek, biçmek anlamına gelen *Kader*, İslâm inancında, Allâh'ın bütün nesne ve olaylarıyla kâinâtı ezelde planlamasına denir[588]. *Dîvân*'da bu anlamda Kader kavramı sadece aşağıdaki beyitte geçmektedir:

Her kim ḳader-i Ḥaḳḳ'a muᶜânidlik iderse
Şimşîr-i ḳażâ aña emân virmeye ḳaṭᶜa
(vr. 13a)

Kaderle eş anlamlı olarak kabul edebileceğimiz ve kâinâtta meydana gelecek bütün varlık ve olayların üzerinde yazılı bulunduğu kütük demek olan *Levh-i Mahfûz* kavramı[589] da *Dîvân*'da geçmektedir. Levhin dört kısmından ikincisi olan *Kitab-ı Mübîn'*e de bu isim verilmektedir[590]. Nitekim bir âyette (Burûc 85/22), Kur'ân-ı Kerîm'in *Levh-i Mahfûz'*da tesbît edildiği bildirilir. Şâir de "*Levh-i Mahfûz üzre olan Sûre-i Rahmân hakı*" (vr. 23b) ifâdesi ile bu husûsa işâret etmiştir. Şâir, Âdem oğlunun vechini de *Levh-i Mahfûz* olarak görmekte ve onu *Kıble-i ulyâ* ve *Mushaf-ı Hak* olarak nitelendirmektedir:

Levḥ-i Maḥfûẓ vech-i Âdemdür
Bil anı sen de ḳıble-i ᶜulyâ
(vr. 15a)

Vech-i Âdem Levḥ-i Maḥfûẓ oldı açuben gözin
Gel berü bu muṣḥaf-ı Ḥaḳ'dan oḳı âyâtuñı
(vr. 117a)

Şâir, sevgiliden gelen elem, keder, cevr ve cefâyı Allâh'ın takdîri olarak görmekte ve sıkıntılardan dolayı ümitsizliğe kapılmamaktadır. Ona göre, yârdan ayrı kalmak *Hâkim-i rûz-i elest'*in (elest gününün hâkiminin) bir takdîri olup, bu takdîre rızâ göstermek gerekir (vr. 67a, 76a, 112b). Zira, Allâh'ın hükmü ezelde muhkem olmuştur. Bu bir hikmettir; kimsenin aklı buna ermez.

Ḥakîm-i ḥâkimüñ ḥükmi ezelde muḥkem olmışdur
İrüşmez kimsenüñ ᶜaḳlı buraya **Żaᶜfi** ḫikmetdür
(vr. 66a)

[588] Bekir Topaloğlu, "Kader", *İslâm'da İnanç Esâsları*, s. 143.
[589] Y. Şevki Yavuz, "Levh-i Mahfûz", *DİA*, Ankara 2003, C. XXVII, s. 151.
[590] Cebecioğlu, a.g.e., s. 399.

Kazâ kavramına gelince bu, planlanmış olan nesne ve olayların ezeldeki plan uyarınca yerine gelmesidir[591]. Şâirin, Allâh'ın kaderine muânidlik eden hiç kimseye *Kazâ* okunun emân vermeyeceğini, *Kazâ* dellâlının kendisini hicrân hocasına sattığını söylediği aşağıdaki beyitlerde bu anlam ifâde edilmiştir:

Her kim ḳader-i Ḥaḳḳ'a muʿânidlik iderse
Şimşîr-i ḳażâ aña emân virmeye ḳaṭʿâ
(vr. 13a)

Ṣatdı dellâl-ı ḳażâ ḫâce-i hicrâna beni
Ṭurıcaḳ ʿaşḳ feżâsında çü bâzâr-ı firâḳ
(vr. 76a)

Kazâ ile yakından alakalı diğer bir tabîr de *ecel*'dir. Ecel, İslâm inancında, muayyen vadesinde ömrün son bulmasıdır. Allâh tarafından takdîr edilen ecel ne ileri ne de geri alınır (A'râf 7/34). Şâirin "top-ı ecel", "dest-i ecel", gibi ifâdeler kullanmasından hareketle (vr. 13b, 53a, 68b), onun, *ecel*'i insândan cânı zorla çekip alan bir kuvvete benzettiği anlaşılmaktadır. Ona göre, *ecel* elçisi gelmeden kişinin öteki dünyâ için hazırlığını yapması gerekir (vr. 81b). Aşağıdaki beyitte o, içinde bulunduğu sıkıntıdan kendisini kurtarması için *ecel*'e seslenmiş ve ölümü arzuladığını ifâde etmiştir:

Ey ecel bi'llâhi luṭfuñdan meded eyle ḫalâṣ
Bu belâ ile kişi ʿâlemde var olmaḳ ne güç
(vr. 54a)

Hayır ve şer, i'tikâdî ve tasavvufî anlamlarıyla *Dîvân*'da yer almamış, sadece sözlük anlamları itibârı ile hayır iyi; şer de kötü anlamlarında kullanılmışlardır. "*Hayru'l-veled*" (vr. 56b), "*Lâ hayre illâ fi'l-vasat*"[592] (vr. 73b), "*Duâ-yı hayr*" (vr. 92b) "*Gerçi ki reh-i 'aşk şer ü şûr u hatardür*" (vr. 85a), "*Birdür şarâb-ı aşk ile cânâ kedû-yı ser*" (vr. 99a) ifâdeleri ve aşağıdaki beyitte bu husûs müşâhede edilmektedir.

Dil ü cândan idem ger ḫayra niyyet
Aña mâniʿ olur bu nefs-i âfet
(vr. 3b)

---

[591] Topaloğlu, a.g.m., s. 143.

[592] لا خيرالاّ فى الوسط "Her şeyin orta yolunda hayır vardır."

7. Diğer Kavramlar

a) Îmân

Îmân, bir şeye gönülden bağlanmak ve inanmak anlamına gelen bir kelime olup, i'tikâdî bir kavram olarak Cenâb-ı Hak'tan vahiy yoluyla alıp insânlara tebliğ ettiği kesinlikle bilinen konularda, Hz. Muhammed'i tasdîk etmek, onun doğruluğuna kesinlikle hükmetmektir[593]. Şüphesiz ki îmân bir kalb ve gönül hâdisesidir. Nitekim aşağıdaki beyitlerde geçen *kalbteki îmân* ve *sînedeki îmân* ifâdeleri bu meyânda kullanılmıştır. Şâire göre îmân, cân içinde bir cândır. Çünkü kalb beden için; îmân da kalb için cân mesâbesindedir:

Ey Ḫudâyâ müʾminüñ ḳalbindeki îmân ḥaḳı
Şân-ı pâk-i Ḥażret-i Paşa'ya ṣıḥḥat yaraşur
(vr. 23b)

ʿÂrif-i nefs ol dilâ bu cism içinde cânı gör
Cân içinde cân olan sîneñdeki îmânı gör (vr. 20a)

Îmân, ifâdesini *Kelime-i tevhîd*'de bulan bir husûstur. Şâir, *Kelime-i tevhîd*'i *nefy* ve *isbât* yöntemi ile yorumlayarak, Allâh'a tam bir îmânın, Allâh'ın dışında her şeyin varlığını *lâ* ile nefy etmek, varlıktan eser bırakmamak ve daha sonra da *illâ*'yı *lâ* ile cem' edip sadece Allâh'ın varlığını isbât etmek ile gerçekleştiğini ifâde etmektedir:

Nefy idüp ġayruñ vücûdın ḳoma varlıḳdan es̱er
Lâ-yı *illâ* ile cemʿ it gösterüp is̱bâtuñı
(vr. 117a)

Allâh'a bu şekilde îmân eden kişi, artık mümin vasfını kazanır. Şâire göre, insân bir özden gelmesine rağmen kimi mümin, kimi de kâfir olur. Cennet bahsinde geçtiği üzere, şâir bu husûsu Hz. Âdem'in cennette iken, yasak meyveden yiyerek günah işlemiş olmasına bağlamaktadır. Şâir müminin îmânı ile kâfirin küfrünün zarûrî olduğunu; herkesin mümin, ya da herkesin kâfir olamayacağını düşünmektedir:

Özgedür bu ki bir ḥaḳîḳat iken
Kimi müʾmin olur kimi kâfir
(vr. 16b)

[593] Topaloğlu, "Allâh'a İmân", a.g.e., s. 34.

Kâfirüñ küfri żarûrî müʾminüñ îmânı hem
Her birin bir bend ile yaʿnî girif-târ eyledi
(vr. 114b)

Îmân sahibi, mü'min vasfını kazandığı gibi, tevhîd sahibi de, muvahhid vasfını kazanmaktadır. Şâire göre, tevhîd ehli olmak isteyen kişinin hâl ehli olması, başkasının küfrüne ya da îmânına bakmaması, onlarla ilgilenmemesi gerekir:

Olmaḳ istersen ḥaḳîḳatde muvaḥḥid **Żaʿfi**yâ
Ḥâlüñe meşġûl olup ne küfr ü ne îmâna baḳ
(vr. 75b)

Şâir gönlüne hitâb ederek, ondan sağlam bir tevhîd akîdesine sahip olmasını istemektedir (vr. 95a). Böylesi, aşk ile olan îmândır (vr. 14b). Aşk fetvâsına göre, aşk ile tevhîd akîdesine sahip olmayan kişi kâfirdir (vr. 14b). Zâten îmânın, tahkîkî ve taklîdî olmak üzere iki türü vardır. Tahkîkî îmânda şüpheye yer yoktur (vr. 62b). Şâir de, kendisinin vehm ve zandan uzak olduğunu ifâde etmiş (vr. 90a), böyle olduğu için de kendisini *ehl-i yakîn* olarak tavsif etmiştir:

Yolumı pâk eyleyüp ehl-i yaḳîne irmişem
Vehm ü şekden geçmişem ẓann u gümândan fâriġem
(vr. 91a)

Şâir, gerçek bir îmân ve pâk bir i'tikâd sahibi olduğu için, kendisinin Allâh'ın fazlına nâil olduğuna inanmaktadır:

Fażl-ı Ḫudâ'ya ireli pâk iʿtiḳâd ile
Biz boynı baġlu bende-i Şâh-ı vilâyetüz
(vr. 69b)

Şâirin îmânı vahdet-i vücûd anlayışıyla yoğrulmuştur. O, gayb ve şehâdet âlemlerinin ikisini bir gören, varlığı teke indirgeyen bir îmân anlayışına sahiptir:

Cân göziyle zâhidâ ġayb u şehâdet ʿâlemin
Bir görüp ʿayne'l-ʿayân îmâna gelmişlerdenüz
(vr. 71a)

Za'fî, tevhîd-i zât'ın âlemin özünü içinde topladığını ve bunu ancak mahv ehli olanların anlayacağını ifâde etmektedir:

Ḳanı bir maḥv ehli kim maḥv-ı ṣıfâtı söyleşem
ʿÂlemi icmâl iden tevḥîd-i ẕâtı söyleşem
(vr. 89b)

Aşağıdaki beyitte şâir, îmân, salâh ve takvâyı aynı mısrâda bir arada kullanarak, salâh ve takvâsız bir îmânın tam olamayacağına işâret etmiştir:

Ḳılup inṣâfı ḳabâ ḳaddine ḫayyâṭ-ı ezel
Oldı efser aña îmân u ṣalâḥ u taḳvâ
(vr. 7a)

Bu beyitten hareketle, Kelâmî bir tartışma olan amelin îmândan bir cüz teşkil edip etmediği meselesinde, şâirin, îmân-amel bütünlüğünden yana bir tavır sergilediği ve ameli îmânın bir parçası olarak gördüğü; yine diğer bir Kelâmi mesele olan îmânın amelle artıp artmayacağı husûsunda[594] da, amelin îmânı artırdığı şeklinde bir inanca sahip olduğu söylenebilir. İman ve ameli bütünleştiren şâir, "*Ger çi kim yalan sığar mı bir yere îmân ile*" (vr. 24b) diyerek bu husûsu pekiştirmiştir.

b) Küfür ve Şirk

Dîvân şiirinde küfür, sevgilinin saçının rengidir. Bu durumda îman da yüz olacaktır. Saç yüzü gizlediği ve örttüğü, nûru sakladığı için küfür diye nitelenir[595]. Küfür kelimesinin dîvân şiirindeki bu kullanımı, onun örtmek anlamına gelen sözlük anlamı ile paralellik arz etmektedir. Bu kullanım, Za'fî Dîvânı'nda da mevcuttur. Bu meyânda, sevgilinin zülfünün sarkması, kâfirin dine kast etmesi olarak nitelendirilmiştir. *Dîvân*'da kâfir olarak nitelendirilen diğer bir şey de nefistir. Zira nefis gerçeği örterek kişinin onu görmesini, ona uymasını engellemektedir. Benlik de bu bakış açısı ile kâfir olarak tavsîf edilmiştir:

Ne vechi var ki yüz virdüñ nigârâ zülf-i pür-çîne
Bilürsin bulsa fırṣat ḳaṣd ider kâfir olan dine
(vr. 106b)

Âb-ı ḥayvân lebleri derdiyle tenden cân çıḳar
Küfr-i zülfinüñ ġamıyla sîneden îmân çıḳar
(vr. 64a)

Zînet-i dehre virüp gönlüñi dünyâ bâġuñ
Kâfir-i nefse uyup cennet-i meʾvâ ṣanduñ
(vr. 80b)

İ'tikâdî bir kavram olarak ise küfür, îmânın karşılığını ifâde eder. Yani kişinin, Allâh'tan vahiy yoluyla alıp din adına teblîğ ettiği husûslarda peygamberi

594 Bu konularda geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Amel", *DİA*, İst. 1991, C. III, s. 14.
595 Pala, a.g.e., s. 293.

tasdîk etmemesi, ona inanmamasıdır[596]. Aşağıdaki beyitlerde görüldüğü üzere, bu gibilerine kâfir dendiği gibi münkir de denmektedir.

Ṣuya at küfrüñi müselmân ol
ʿÂşıḳuñ küfri oldı mâ u meni
(vr. 16b)

Fażl-ı Ḥaḳ'dan **Żaʿfi**yâ bulduñ ḥayât-ı câvidân
ʿAynuña alma ṣaḳın sen münkirüñ inkârını
(vr. 116a)

Şâire göre kâfir, tevhîd akîdesine aşk ile sahip olmayandır. Kâfir *arş-ı a'lâ'*yı ziyâret etmeye layık değildir:

Niçün zâhid temâşâ-gâh olsun gülşen-i ḥüsnüñ
Ziyâret-gâh ide lâyıḳ mı kâfir ʿarş-ı aʿlâyı
(vr. 113a)

Her ki tevḥîde irüp ʿaşḳ ile bulmaz ittiḥâd
Küfrine ḥükm eyler anuñ **Żaʿfi**yâ fetvâ-yı ʿaşḳ
(vr. 14b)

Allâh'a herhangi bir şekilde ortak koşmak anlamına gelen[597] şirk kavramı da *Dîvân*'da kullanılmıştır. Şâire göre, *zalâm-ı şirk* (şirkin karanlığı), *tarîk-i müstakîm*'in (doğru yolun) zıddıdır. Şâir *tarîk-i müstakîm*'de gitmesi, *zalâm-ı şirk*'te de gümrâh olmaması için Allâh'a duâ etmektedir:

Ṭarîḳ-ı müstaḳîme gösterüp râh
Ẓalâm-ı şirk içinde itme güm-râh
(vr. 39b)

Şirk, daha ziyâde kendisini putperestlik şeklinde gösterir. Bununla ilgili olarak, şâirin dünyâya tapmayı, puta tapmakla eşdeğer tuttuğu ve bunu putperestlik olarak ifâde ettiği görülmektedir. Şâire göre, kâfir ve Hıristiyan olan birisi bile kişinin dünyâyı kendisine put yapmasını reva görmez:

Büt itdün kendiñe dünyâyı yaʿnî büt-perest olduñ
Revâ görmez bunı va'llâhi hergiz kâfir u tersâ
(vr. 51b)

[596] Mustafa Sinanoğlu, "Küfür", *DİA*, Ankara 2002, C. XXVI, s. 533.
[597] Topaloğlu, "Allâh'a İmân", a.g.e., s. 91.

Şâir bir beytinde de, *küfr-i hakîkî'*den haberdar olanların sayısının azlığından yakınmaktadır. Ona göre, *küfr-i hakîkî'*yi bilenler, *asl-ı garrâ* (Yüce Allâh) ile Lât ve Menât arasındaki farkı farkederler.

Ḳanı bir küfr-i ḥaḳîḳîden ḫaber-dâr ehl-i dil
Aṣl-ı ġarrâyı diyem Lât u Menât'ı söyleşem
(vr. 89b)

c) Şeytan

İslâm literatüründe insânları saptırmaya çalışan azgın, kibirli ve gözle görülmeyen rûhânî varlık olarak tanıtılan şeytan[598], Za'fî Dîvânı'nda nefisle birlikte aynı misyonu yüklenen iki arkadaş olarak zikredilmiş ve bunlara uymamak salık verilmiştir. Ayrıca nefsin hevâsına uyan kişiler, şeytan olarak nitelendirilmiş; şeytana uymama irâdesini ise, ancak nefsini tanıyan kişilerin gösterebileceği belirtilmiştir:

Binüp nefs atına olup şitâbân
Refîk ü mûnisüm yanumda şeyṭân
(vr. 45b)

Uymazuz emmâre-i nefsüñ hevâsına bu gün
Zâhidâ ṣanma senüñ gibi bizi şeyṭânlarûz
(vr. 69a)

Uyma şeyṭâna nefsüñi tanı
Kendüñe maḥrem itme Ehrimen'i
(vr. 16b)

Şeytanın adı olan İblîs kelimesinin de kullanıldığı aşağıdaki beyitlerde, nefis şeytana benzetilmiş ve cân u gönülden Allâh'a teveccüh edildiği vakit, nefsin engeller çıkarttığı anlatılmıştır.

Yönelsem cânib-i Ḥaḳḳ'a göñülden
Teveccüh eyleyüp cân ile dilden

Gelüp iblîs-i nefsüm eyler iḍlâl
Aña tâbiʿ olur bu ṭabʿ-ı meyyâl
(vr. 39b)

Dîvân'da, Kur'ân'da anlatılan Hz. Âdem ve şeytan kıssasına da telmîhte bulunulmuştur. Bilindiği gibi, Hz. Âdem'i yaratan Allâh, meleklere Âdem'e secde edin emrini verdiğinde, şeytan kibirlenerek, kendisinin cin olduğunu ve ateşten

598 İlyas Çelebî, "Melekler", *İslâm'da İnanç Esâsları*, s. 251.

yaratıldığını, bu yüzden de topraktan yaratılan Âdem'e secde etmeyeceğini bildirmiş ve Allâh'ın huzurundan kovulmuştur. Aşağıdaki beyitte, bu olaya telmîhte bulunulmuş ve şeytanın Allâh tarafından huzurdan kovulmasının garip bir olay olmadığı ifâde edilmiştir. Zira Hz. Âdem'in yüzünde Allâh'ın âyetini görüp, secde etmemek mazûr görülebilecek bir olay değildir:

Ruḫlaruñda âyet-i Ḥaḳḳ'ı görüp itmez sücûd
Vechi vardur n'ola merdûd olsa şeyṭânu'r-racîm
(vr. 90b)

Aşağıdaki beyitte de, Hz. Âdem soyundan gelen insânların, benliklerini yok etmeleri gerektiği, aksi takdîrde bunların şeytandan farksız olacakları ifâde edilmiştir:

Âdemem dir çoḳdur ammâ her biri şeyṭândur
Benligin maḥv eylemiş ʿâlemde bir âdem ḳanı
(vr. 139b)

Dîvân'da şeytan ile aynı kategoride olan başka bazı kavramlar da kullanılmıştır. Bunlardan biri olan *Ehrimen*, Zerdüştlerin inandıkları kötülük tanrısıdır. şeytanlar ordusunu yönettiğine inanılan *Ehrimen*, aynı zamanda bir çirkinlik sembolüdür[599]. Ehrimen, *Dîvân*'da iki beyitte kullanılmış olup, yukarıda geçen ve vr. 16b'de yer alan beyitte şeytan anlamında, aşağıda yer verilen beyitte ise, çirkinlik sembolü olarak kullanılmıştır:

Egerçi ḥüsn ile olmış müsellem
Velâkin Ehrimenler birle hem-dem
(vr. 47b)

Dev (dîv) de, *Dîvân*'da şeytan gibi kötülüğü simgeleyen kavramlardan biri olarak kullanılmıştır. Dev, kötülüklerle dolu esâtîrî varlıklar için kullanılır. Zerdüşt dininde kötülük rûhlarına bu ad verilir[600]. Za'fî Dîvânı'nda âşığın rakîbî, dev'e benzetilir. Aslında bir dev olan rakîp, kendisini perî gibi gösterip sevgiliyi aldatır. Sevgili ise melek gibi olmasına rağmen dev ile hemnişîn olur ve âşığı çileden çıkartır:

Yeridür göklere irse benüm feryâd u efġânum
Ki olmış dîv ile hem-dem melek-ṣûretlü insânum

[599] Pala, a.g.e., s. 146.
[600] Pala, a.g.e., s. 128.

(vr. 84a)

Uymağıl dîve perî deyü ṣaḳın itme ḫaṭâ
Görinür gerçi perî dîvdürür aṣlı ammâ
(vr. 19b)

Aşağıdaki beyitte, telmîh yoluyla Hz. Süleyman'ın yüzüğünü çalan ve bir süre onun adına işleri yürüten dev'e işâret edilmiş ve devin Hz. Süleyman olamayacağı, onun sadece hîle yoluyla geçici bir süreyle makâmına geçtiği ve aynen bu şekilde, alçak birinin de âşık olamayacağı ifâde edilmiştir:

Daʿvi-i ʿaşḳ idemez ʿâlemde her dûn-ı leʾîm
Bu muḳarrardur Süleymân olamaz dîv-i racîm
(vr. 89a)

B. İbâdet

Bu bölümde namaz, oruç vb. ibâdetlerin *Dîvân*'da ne şekilde yer aldıkları incelenecektir. Ancak tek tek ibâdetlere geçmeden önce, ibâdet mefhûmunun *Dîvân*'da nasıl yer aldığına göz atmamız uygun olacaktır. Şâir, ibâdeti, *menzil-i maksûd'* a yani varılması amaçlanan yere ulaştıran bir yol olarak görmektedir. Ona göre, ibâdet yolunun dışında başka bir yolda yürüyen kişi, gümrâhtır ve *menzil-i maksûd'*a varması da mümkün değildir (vr. 116a). Şâirin "*Menzil-i maksûd'a sa'y it irmeden peyk-i ecel*" (vr. 81b) ifâdesinde de, ibâdete işâret vardır. Yine bu ifâdeden, *menzil-i maksûd*'un Âhiret yurdu olduğu da anlaşılmaktadır. Bir beyitte (vr. 3b), ibâdet yolunu terk eden ve meâsî/günah yoluna giren kişilerin, Allâh ile dostluk kuramayacaklarını belirtmiş olmasından hareketle, şâirin mutasavvıfların adeti olduğu üzere, ibâdet ile asıl olarak Allâh'a ulaşmayı amaçladığını da söyleyebiliriz.

İlgili beyitlerin mefhûmundan şâirin, yaptığı ibâdeti yeterli görmediği anlaşılmaktadır. O, Allâh'a lâyık amellerde bulunmadığını ve bu yüzden kıyâmette başına neler geleceğini bilmediğini (vr. 39b), *sû'-i amel* (kötü amel) içerisinde olduğundan dolayı ümitsizlik içerisinde olduğunu (vr. 40a), gece gündüz sürekli günah işlediğini ve bu şekilde Allâh ile dostluk kuramayacağını ifâde etmektedir:

Gice gündüz işüm dâʾim meʿâṣî
Olam mı bu ʿamelle Tañrı ḫâṣı
(vr. 3b)

Durumunu bu şekilde tesbît eden şâir, daha sonra, duâya başlamaktadır. O, Allâh'tan dilini hezl ve halelden saklaması ve O'na lâyık amel için kendisini müyesser kılmasını; *salâh-ı tâat'*a, yani sâlih amele kendisini alıştırmasını istemektedir. Burada şâirin ibâdeti, kula taalluku açısından, *sû-i 'amel* ve *salâh-ı tâat* şeklinde iki kısma ayırdığı, kendisinin de ikinci kısımdan olmak istediği görülmektedir:

Dilini ṣaḳla hezl ile ḫalelden
Müyesser it saña lâyıḳ ʿamelden

Ṣalâḥ-ı ṭâʿatuñla eyle meʾnûs
Ki ol sûʾ-i ʿamelden şöyle meʾyûs
(vr. 40a)

Şâirin yaptığı ibâdeti bu kadar yetersiz görmesi, aslında, büyük insânların âdeti olduğu üzere, tevâzûdan kaynaklanmaktadır. Yaptığı ibâdetlerde kendisine engeller çıkartan nefsini anlattığı bir beytinden, aslında şâirin ibâdetine düşkün olduğu anlaşılmaktadır. Za'fî'nin, gerek Dîvân dîbâcesinin en başındaki ilk beyitte, gerekse bir gazelin aşağıda yer alan matla' beytinde, besmeleyi tam metni ile zikretmesi, onun ibâdet niyetiyle, her işten önce besmele çekme sünnetine ne kadar riâyetkâr olduğunu göstermektedir:

Kaçan kim dergeh-i Ḥaḳḳ'a ṭuṭam yüz
Olup kârum ʿibâdet gice gündüz

Hevâ yolında ṭurup nefs-i ʿâmmı
Geçürmez ḥażreti ṭuṭar yaḳamı
(vr. 3b)

Ey cemâlüñ âyeti ser ṣafḥa-i metn-i ḳadîm
Başladum şerḥine bismillâhirraḥmânirraḥîm
(vr. 90a)

Za'fî, bilinçsizce yapılan ibâdete karşı bilinçli bir duruş sergilemiştir. Aşağıdaki beyitlerden, onun riyâ ile, ibâdetin rûhu ve anlamı anlaşılmadan, dünyâda maddi bir karşılık, âhirette de sadece cenneti umarak yapılan ibâdete karşı olduğu anlaşılmaktadır. Şâir bu şekilde yapılan ibâdeti *bî-hâsıl*, yani kendisiyle bir şeyin elde edilemeyeceği ibâdet olarak nitelendirmiştir. Burada onun eleştirisine marûz kalanlar, dinin rûhunu anlamayan zâhidlerdir. Ona göre, insân-ı kâmilin nefesinden

bir ibâre işitmek, nice yıllar ibâdet ederek kambur olmaktan daha iyidir. Yine ona göre sevmenin kendisi de bir ibâdettir. Ancak zâhidler bu husûsları anlamaktan uzaktırlar: (Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Zühd bahsi)

Niçe zühd ü riyâ zâhid bu bî-ḥâṣıl ʿamellerle
Bahâr eyyâmı câm-ı bâde nûş it bî-bedellerle
(vr. 107a)

Nice yıllar ʿibâdet eyleyüp ḳaddüñ ḫam itmekden
Dem-i insân-ı kâmilden işitmek bir ʿibâret yeg
(vr. 79b)

Arada nesne yoḳ sevme sevilme bir ʿibâdetdür
Hemân bir ẕevḳ-ı rûḥânîdürür maṭlûb sevmekden
(vr. 100a)

Bir beyitte ilim ve ameli birlikte zikreden şâirin, amelsiz ilmin bir işe yaramadığı kanaatine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Şâirin îmân-amel ilişkisi ile ilgili düşüncelerine, îmân konusunda yer verildiği için, burada tekrar o husûsların üzerinde durulmayacaktır:

Ḥacc ekber oldı ḥaccuñ u saʿyuñ ḳabûl hem*
ʿİlm ü ʿamelle ẓâhir ü bâṭın bulup dis̱âr
(vr. 8b)

İrmesün âyîneñe zengâr-ı âhumdan ḫalel
Gûş it cânâ naṣîḥat ḳıl vefâ ile ʿamel
(vr. 81b)

1. Kelime-i Şehâdet

İslâm dininin ilk şartı, Allâh'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna inanmaktır. Bu inancı ifâde eden cümleye *Kelime-i şehâdet* denmektedir. *Dîvân*'da *Kelime-i şehâdet* lafzen kullanılmamış olmakla birlikte, tevhîd ve vahdet konularının işlendiği beyitlerde telmîh yoluyla ona işâret edilmiştir (vr. 20a, 23b, 69b, 75b, 89b, 114b). Ancak buralarda daha ziyade *Kelime-i şehâdet*'in, Allâh'tan başka ilâh olmadığını ifâde eden birinci kısmı işlenmiştir:

Olmaḳ istersen ḥaḳîḳatde muvaḥḥid **Żaʿfi**yâ
Ḥâlüñe meşġûl olup ne küfr ü ne îmâna baḳ
(vr. 75b)

Dîvân'da, *Kelime-i şehâdet*'in her iki kısmına, nefy ve isbâtın işlendiği bir beyitte işâret edilmiştir. *Nefy ü isbât*, kalb ile yapılan gizli zikrin bir çeşididir. Kelime-i tevhîdin *Lâ ilâhe* kısmına nefy, *İllallâh* kısmına ise isbât denir. *Lâ ilâhe* derken bütün mâsivâ kalbten temizlenir. *İllallâh* derken de, Allâh'ın zâtının bekâsı kalbe nakş edilir[601]. Za'fî, *Kelime-i tevhîd*'i nefy ü isbât bakış açısıyla yorumlayarak, Allâh'a tam bir îmânın, Allâh'ın dışında her şeyin varlığını *lâ* ile nefy etmek, varlıktan eser bırakmamak ve daha sonra da *illâ'*yı *lâ* ile cem' edip, sadece Allâh'ın varlığını isbât etmek ile gerçekleşeceğini ifâde etmektedir:

Nefy idüp ġayruñ vücûdın ḳoma varlıḳdan es̱er
Lâ'yı *illâ* ile cemʿ it gösterüp is̱bâtuñı (vr. 117a)

2. Namaz

İslâm'ın beş temel şartından biri olan namaz, *Dîvân*'da önemle üzerinde durulan bir konudur. Za'fî, kendileriyle namazın sırrını paylaşacağı ve mi'râca erip nefsini ıslâh eyleyen kimselerin azlığından yakındığı aşağıdaki beytinde, namazı, hadîste de geçtiği gibi, müminin mîracı olarak görmekte ve namaza verdiği önemi göstermektedir:

Ḳanı bir miʿrâca irüp nefsin ıṣlâḥ eylemiş
Ṣavmuñ esrârın diyem sırr-ı ṣalâtı söyleşem
(vr. 89b)

Gece gündüz çektiği zikir, tesbîh ve kıldığı namaz ile vuslatı talep ettiğini belirttiği aşağıdaki beytinden de şâirin, namaza müdâvim bir şahıs olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Ancak namaz esnâsında, şeytanın vesveseleri ve uygun olmayan düşünceler, onu rahatsız etmektedir:

Ẕikr ü tesbîḥ ü namâzı **Żaʿfi**'nüñ her rûz u şeb
Cân u dilden künc-i vaṣla irmege eyler ṭaleb
(vr. 30b)

Elimi baġlayup ṭursam namâza
Gider ʿaḳlum hevâ-yı söz ü sâza
(vr. 46a)

[601] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Cebecioğlu, a.g.e., 476-477.

Dîvân'da namaz çeşitlerinden Cumâ namazı (vr. 92a) ve gıyâbî cenâze namazının adları geçer. Sevgilinin zülfü, âşığı yerle bir ettiği için, âşığın kabri üzerinde gıyâbî cenâze namazı kılınır:

Ḳabrüm üstine meger ġâʾib namâzın ḳılalar
K'eyledi zülfüñ hevâsı ḫâk ile yek-sân beni
(vr. 56a)

Dîvân'da her biri değişik bir vecheden namazla alâkalı olan mihrâb, minber, secde-i şükür, câmi, seccâde, mescid, secde, kıble gibi tabîrler aşk kavramını izâh sadedinde kullanılmışlardır. Şâire göre, sevgilinin alnı kıble, kaşları mihrâbtır (vr. 67b). Sevgilinin cemâli, kıble-i cân, hâss ve âmm için bir secde-gâhtır (vr. 31a). Bu kıbleye karşı çınar ağacı bile vakfeye durur. Bu yüzden, bâd-ı sabânın çınar ağacını bükememesi garip değildir:

Ḳıble-i ḥüsnüñe ḳarşu vaḳfeye ṭurdı çenâr
Ṭañ degil bâd-ı ṣabâdan ḳâmeti olmasa ḫam
(vr. 88b)

Âşık, kaşları mihrâb gibi olan sevgili için secdeye varır (vr. 114a). Bu secde bazan *secde-i şükrân,* yani şükür secdesi şeklinde olur (vr. 34a). Âşık, vuslata ermesi için secdede duâ eder ve duâsının kabûl edilmesi için secdesini uzatır:

Ola kim vuṣlat naṣîb ola duʿâ-yı ḫayr idüp
Żaʿfiyâ ḳaldurma başuñ secde-i miḥrâbdan
(vr. 92b)

Sevgili o kadar etkileyicidir ki, cuma hatîbi, mihrâb olan ebrûsuna karşı namaza durduğunda, namazını şaşırır ve bundan dolayı *secde-i sehv*'e varır (vr. 92a). Bir beyitte, teşhîs sanatı ile, câmiye gelen sevgiliyi gören mihrâb ve minbere, şaşkınlıklarından dolayı ağız açtırılmıştır (vr. 92a).

Dîvân'da geçen câmi, gönül mülkündeki aşk câmisidir ve burada âlem-i kübrâ görülebilir.

Seyr eyle göñül mülkin gez câmiʿ-i ʿaşḳ içre
Bul mıṣr-ı vücûduñda ol ʿâlem-i kübrâyı
(vr. 117a)

Zâhidlerin bilinçsizce kıldıkları namazı eleştiri babında, aşağıdaki beyitte de, seccade ve mescit tabîrleri kullanılmıştır:

Yüri ʿarż eyleme zâhid baña seccâde vü mescid
Beni ḳo kendi ḥâlüm üzre luṭf eyle mekânumda
(vr. 104b)

3. Oruç

İslâm'ın şartlarından biri olan oruç, *Dîvân*'da, Arapça'daki ismiyle *savm* (vr. 89b) ve Farsça'daki ismiyle *rûze* (vr. 71b)olarak yer almıştır.

Aşağıdaki beytinde şâir, kendisiyle orucun sırrını paylaşacağı kimselerin azlığından yakınmaktadır. Zira orucun görünen boyutunun yanında bir de görünmeyen bir boyutu var ki, bunun sırrına herkes vâkıf olamaz. Bu beytinden, onun oruca müdâvim birisi olduğu da anlaşılmaktadır:

Ḳanı bir miʿrâca irüp nefsin ıṣlâḥ eylemiş
Ṣavmuñ esrârın diyem sırr-ı ṣalâtı söyleşem (vr. 89b)

Dîvân şiirinde oruç, sevgili ile olan mufârakat, vuslat ise bayram olarak telakkî edilmiştir[602] ki, bu kullanıma Za'fî Dîvânı'nda da rastlanmaktadır (vr. 39a). Firkat orucu öyle bir günde tutulan oruçtur ki, o günün akşamı olmaz (vr. 77a). Bu oruç, âşığın belini büker ve onu fizikî olarak zayıflatır ve vuslat bayramına da ulaşılmaz (vr. 84a, 106a, 120b):

ʿÎd-i mâtemdür bize dil-dârumuz zîrâ ki biz
Rûze-dâr-ı firḳatuz vuṣlatdurur bayramumuz
(vr. 71b)

Ancak şâir için firkat orucu son bulur ve o vuslat bayramına ulaşır. Bu dîvân şiirindeki âşık için istisnaî bir durumdur. Dîvân şiirindeki âşık, sevgilisine ulaşmaz. Zira vuslatta aşk son bulur[603]. Burada, mutasavvıf olan şâirin vuslattan maksadı, şeyhine varması olarak telakkî edilebilir:

. Ḥamdü li'llâh ki rûz-ı ʿîd oldı
Rûze-i derd ü ġam baʿîd oldı
(vr. 117b)

Dîvân'da bir oruç türü olarak sadece Meryem orucunun ismi geçmektedir. Meryem orucu Hıristiyan ve Yahudilerce yılda bir gün hiç konuşmadan tutulan oruçtur[604]:

602 Pala, a.g.e., s. 378.
603 İskender Pala, *Kitab-ı Aşk*, Alfa, İst. 2006, s. 19-20.

Eger olmazsa ʿîd-i vaṣlı hem-dem
Dutayam miḥnet ile ṣavm-ı Meryem
(vr. 39a)

4. Hac

Dîvân'da İslâm'ın şartlarından biri olan Hac ibâdeti ile ilgisi bulunan Hacc-ı ekber, Kâ'be, Beytü'l-harâm, tavâf, sayd-ı harem, kıble, Merve, Safa, Zemzem, ihrâm gibi mefhumlar, sadece aşkı ifâdede bir araç olarak kullanılmıştır.

Za'fî Dîvânı'na göre, sevgili Ka'be-i maksûd, sevgilinin yüzü âşıkların Kabe'si, eşiği de kıbledir (vr. 113b). Âşık sevgilisinin bulunduğu yeri Ka'be edinir; onun mahallesinde Hac ve tavâf yapar, böylece hacı olur (vr. 34a, 113b). Kâ'be ile olan vuslat, sevgili ile olan vuslattır (vr. 115a). Sevgilinin Ka'besinde sa'y edip cânını feda etmek, âşık için mutluluğun ta kendisidir (vr. 50b). Sevgili, Harem-i Şerîf'te avlama yasağından haberi yokmuşçasına, zülfü ile âşığın cânını alır (vr. 88b). Âşık cân verir, ihramı da ona kefen olur:

Ṭutalum Kaʿbe-i ruḫsârını görmişsen ey ṭâlib
Ṭavâfa saña yol virmez o zülf-i mâra n'eylersin
(vr. 101a)

Ebû Leheb'ten Ka'be'yi koruması nasıl beklenemezse, rakîpten de sevgiliyi koruması beklenemez. O yüzden rakîbin sevgilinin mahallesinde beklemesine izin verilmemelidir (vr. 52a). Sevgilinin yüzünü temâşâ etmeye engel teşkil eden zülfler, Kâ'be'yi tavâf etmeye engel teşkil eden yılanlar gibidir (vr. 54a, 101a).

Dîvân'da Merve ve Safâ üzerinden kelime oyunları yapılmış, genelde Merve ile birlikte kullanılan Safâ, tevriyeli olarak Safâ tepesi ve mutluluk anlamlarında kullanılmıştır (vr. 32a, 50b, 88b, 104a, 139b):

Ṭavâf-ı Kaʿbe-i kûyuña saʿy itdüm Ṣafâ ile
Kefen boynumda iḥrâm oldı cân ḳurbânum İsmâʿîl
(vr. 83a)

Dîvân'da bir Hac çeşidi olarak, sadece arefesi Cuma gününe rastlayan Kurban bayramı anlamına gelen *Hacc-ı ekber* yer almaktadır:

Ḥâṣıl eylerdüñ s̱evâb-ı ḥacc-ı ekber bî-gümân

604 Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmûnlar ve İzâhı*, (Haz. Cemâl Kurnaz), Akçağ, Ankara 2000, s. 394.

Kaʿbe-i kûyuñda ḳıblem eylesin ḳurbân beni
(vr. 113b)

C. Önemli Gün ve Geceler

Dîvân'da, kandil geceleri olarak da bilinen önemli gün ve gecelerden bazılarına işâret edilmiştir. *Mi'râc* ile ilgili olarak, aşağıdaki beyitte, Kur'ân-ı Kerîm'de ifâde edildiği gibi (Necm 53/8-10), Hz. Peygamberin Mi'râc'ta iki yay arası kadar, hatta daha kısa bir mesâfe ile Allâh'a yaklaşmış olduğuna,

*Ḳâbe ḳavseyn*i geçüp irdüm maḳâm-ı vaḥdete
Bî-*men* ü *mâ* remz-i *mâ-evḥâyı* bildüm n'eydügin
(vr. 102a)

aşağıdaki beyitte de, Mi'râc'da farz kılındığı için mü'minin mi'râcı olarak nitelendirilen namazın bu yönüne işâret edilmiştir.

Ḳanı bir miʿrâca irüp nefsin ıṣlâḥ eylemiş
Ṣavmuñ esrârın diyem sırr-ı ṣalâtı söyleşem
(vr. 89b)

Mi'râc'ın dışında bir de *İsrâ* var ki, *Dîvân*'da buna da değinilmiştir. Aşağıdaki beyitlerde şâir, *şeb-i İsrâ*'nın (İsrâ gecesinin) sırrını anlamak için, sevgilinin zülfüne gönül bağladığını ifâde etmiş ve Hz. Muhammed'e bir ihsân olarak verilen İsrâ gecesi hakkı için duâ etmiştir.

Zülf-i tene dil virdüm ben güni ḳara ʿâşıḳ
Tâ bilmek içün **Żaʿfî** sırr-ı şeb-i İsrâyı (vr. 116b)
Levḥ-i maḥfûẓ üzre olan Sûre-i Raḥmân ḥaḳı
Muṣṭafa'ya Leyletü'l-İsrâ olan iḥsân ḥaḳı
Ey Ḫudâyâ müʾminüñ ḳalbindeki îmân ḥaḳı
Şân-ı pâk-i Ḥażret-i Pâşâ'ya ṣıḥḥat yaraşur
(vr. 23b)

Kadir ve Berât geceleri de *Dîvân*'da isimleri geçen mübârek gecelerdendir. Şâire göre, gaflet uykusunda yatan kişi, Kadir ve Berât gecelerinin kıymetini bilmez. Bu gecelerin kıymetini, ancak bîdâr/uyanık olan âşıklar bilir. Beyitte geçen bîdâr kelimesi, tevriyeli olarak, hem bu mübarek gecelerin uyumadan ibâdetle geçirilmesi, hem de manevî uyanıklık anlamında kullanılmıştır:

Ḫ*â*b-ı ġafletde yatan bilmez nedür Ḳadr ü Berât
Gel anı bilmek dilersen ʿâşıḳ-ı bîdâra ṣor

(vr. 66b)

Ayrıca, sevgilinin zülfü *Kadir*, cemâli ise *Berât* (vr. 31b, 33b) olarak nitelendirilmiştir. Bu meyanda, sevgilinin zülf ve yüzünü hayâl etmekle geçen vakit, âşığın sevgili için, içinde *Kadr* ve *Berât* geçen güzel duâlar etmesine vesile olmaktadır.

Gice gündüz ruḫ u zülfüñ ḫayâlin baña yâr itdün
Şebüñ Ḳadr ü Berât olup günüñ nev-rûz u ʿîd olsun
(vr. 101b)

D. Âyet ve Hadîs İktibâsı

Kitaplar bahsinde, Kur'ân-ı Kerîm ile ilgili bir kavram olarak *âyet*'ten söz edilirken, *Dîvân*'da geçen ilgili beyitler üzerinde durulmuştu. Ancak içinde âyet kavramının yanında bir de hadîs kavramının geçtiği bir beyit var ki, burada sevgilinin güzelliği âyete, aşk da hadîse benzetilmiş ve nasıl ki âyetler hadîsler ile tefsîr ediliyorsa, aynen o şekilde sevgilinin güzellik âyetinin de aşk hadîsi ile izâh edilmesi istenmiştir.

Bize gel âyet-i ḥüsnini tefsîr eyle ey vâʿiẓ
Ḥadîs̱-i ʿaşḳdan söyle n'idersin keşf-i Keşşâfı
(vr. 112a)

Bir kelimeyi, bir cümleyi tam, yarım veya manâsı ile alıp aktarma anlamına gelen iktibâs ise, Türk edebiyâtında yenileşme dönemine kadar âyet ve hadîslerden seçilen ibârelerin aktarılması/alıntılanması şeklinde kullanılmıştır[605].

Za'fî Dîvânı'nda iktibâsın, tam, nâkıs ve manâ şeklindeki her üç türünün de örneklerine rastlamak mümkündür. Aşağıda iktibâsın bu her üç türüne Za'fî Dîvânı'ndan birer örnek verilecektir.

Tam iktibâs, söz içerisinde zikredilen âyet-i kerime veya hadîs-i şerifin tam bir mana ifâde edecek şekilde bütününün alınmasıdır:

Ẕât-ı Ḥaḳ'dan ġayrı fânî olduġın ey dil ʿayân
Küllü şeyʾin hâlik illâ vechuhu eyler beyân
(vr. 102b)

---

[605] İktibâs hakkında geniş bilgi için bkz. Numan Külekçi, *Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar*, Akçağ, Ankara 2003., s. 177-181.

Beyitte geçen كلّ شيئ هالك الاّ و جهه "*Onun zâtından başka her şey yok olacaktır.*" (Kasas 28/88) âyet-i kerîmesinden tam bir mana ifâde edecek şekilde iktibâs yapılmıştır.

Nâkıs iktibâs, vezin veya başka sebeplerden dolayı, asıl mânânın bozulmaması ve tamâmen anlaşılması şartıyla iktibâsta artırma, eksiltme yahut kelimelerin yerlerinde değiştirme yapmaktır:

Oldı Naḳî reh-nümâ ehl-i dile pîşvâ
Kâşif-i *ḳul innemâ* Şâh selâmun ʿaleyk
(vr. 4b)

Beyitteki "*kul innemâ"* ifâdesi pek çok âyetin bir parçasını teşkîl etmektedir[606]. Bunlardan, قل إنّما انا بشر مثلكم "***De ki**: Ben yalnızca sizin gibi bir beşerim.*" (Kehf, 18/110) âyet-i kerîmesi buraya uygun düşmektedir.

Metinde kullanılan lafzın, Kur'an ve hadîste aynen yer almadığı, fakat bu manâya gelen farklı ibârelere dayandırılarak yapılan iktibâslar da vardır ki bu türe de, "manâ yolu ile yapılan iktibâs" adı verilmektedir. Aşağıdaki beyitte, "*Allâh'ın adı ile başlanmayan her önemli işin sonu hayırsız olur.*" [607] anlamına gelen hadîs manâ yoluyla iktibâs edilmiştir.

Her iş ki ola ẕikr-i Ḥaḳ ile râm
Ebed ḳalmaya nâḳıṣ ol ola tâm
(vr. 39b)

Bu girişten sonra artık *Dîvân*'da yer alan âyet ve hadîs iktibâsları üzerinde detaylıca durabiliriz.

1. Âyet İktibâsı

Dîvân'da âyetlerden yapılan iktibâsları konularına göre birkaç kısımda mütâlaa etmek mümkündür.

606 Bu âyetlerden bir kısmının künyeleri şunlardır: En'âm 6/19, 109; A'râf 7/33, 187, 203; Yûnus 10/20; Ra'd 13/36, Kehf, 18/110; Enbiyâ 21/45.

607 İmâm Nevevî, *Riyâzu's-Sâlihîn*, (Tahrîc. M. Nâsiruddin el-Elbânî), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1998, s. 481.

a) Allâh'ın Varlığı ve Birliği

Kendilerinden iktibâs yapılan âyetlerin önemli bir bölümü Allâh'ın varlığı, birliği ve bunun delilleri hakkındadır. *Dîvân*'da yer alan bu iktibâslar aşağıda sıralanmıştır.

1. Bir gazelde (vr. 56b) Kur'ân-ı Kerîm'in ve tevhîdin özü olan İhlâs sûresi tümüyle iktibâs edilmiştir: قل هو الله أحد الله الصمّد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد "De ki: O, Allâh birdir. Allâh sameddir. O doğurmamış ve doğmamıştır. Onun hiçbir dengi yoktur." (İhlâs 112/1-4):

Ey cemâlüñ nûrına nisbet ezel ʿayn-ı ebed
Oldı bu maʿnâya şâhid *ḳul huve'llâhu* eḥad

Şân-ı pâkuñdur münezzeh ẕât-ı pâkuñdur ḳadîm
Hem ḳadîm u hem münezzeh sensin *Allâhu'ṣ-ṣamed*

Lem yelid lem yûled olmışdur ṣıfâtı ẕâtuñuñ
Anuñ içün *lem yekün* oldı *lehü kufven eḥad*
(vr. 56b/1-3)

2. "O ilktir, sondur, zâhirdir, bâtındır. O, her şeyi bilendir." anlamına gelen هو الاوّل و الآخر والظّاهر والباطن و هو بكلّ شيئ عليم (Hadîd 57/3) âyetindeki ilk kısım, tam olarak iktibâs edilmiştir. Şâir, âyette sıralanan özelliklere sahip olan Allâh'a inandığı için, sonsuz bir güven içerisindedir:

Çün *huve'l-evvel huve'l-âḫir*den …….[608]ġayrı yoḳ
Nâẓır-ı imrûz olup ferdâyı bildüm n'eydügin
(vr. 102a)

3. "Onun zâtından başka her şey yok olacaktır." anlamına gelen كلّ شيئ هالك الاّ وجهه (Kasas 28/88) âyeti tam olarak iktibâs edilmiştir. Âyet, şâirin ifâdesi ile zât-ı Hak'tan gayrının fânî olduğunu ifâde etmektedir:

Ẕât-ı Ḥaḳ'dan ġayrı fânî olduġın ey dil ʿayân
Küllü şey'in hâlik illâ vechehü eyler beyân
(vr. 102b)

4. "Hâşâ. O, onların ileri sürdüğü vasıflardan uzak ve yücedir." سبحانه وتعالى عمّا يصفون (En'âm 6/100) âyeti, nâkıs iktibâs yoluyla *Dîvân*'da yer almıştır. Şâir bu

[608] Metinde boş bırakılmıştır.

münâsebetle, sevgilinin güneş ile kıyâslanamayacağını, onun güneşten de daha güzel olduğunu ifâde etmiştir.

Ẓulm idüp ruḫsârını ḫûrşîde teşbîh itdiler
Oḳudum *sübḥânehü ʿammâ yeḳûlu'ẓ-ẓâlimûn*
(vr. 93a)

5. "Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi?" anlamına gelen الم تر الى ربّك كيف مدّ الظلّ (Furkân 25/45) âyeti *Dîvân*'da nâkıs bir iktibâs olarak yer almıştır. Âyetteki zıll/gölge kelimesinden hareketle, vahdet-i vücûd anlayışının bir izâhı olan âlemin Allâh'ın bir gölgesi olduğu şeklindeki düşünce temellendirilmek istenmiştir:

Cümlesi iẓlâl u esmâdur bu eşyâ bil yaḳîn
Keyfe medde'ẓ-ẓilla'dan müfhem oḳı ey nükte-dân
(vr. 102b)

6. "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akl-ı selîm sâhipleri için gerçekten açık ibretler vardır." anlamına gelen ان فى خلق السّموات والارض واختلاف اللي والنّهار لآيات لاولى الالباب (Al-i İmrân 3/190) âyetinden alıntılanan *"ulu'l-elbâb"* (akl-ı selîm sahipleri) ifâdesi, nâkıs bir iktibâs olarak aşağıdaki beyitte yer almıştır. Beyitte aşka yâr olan Vâmık ve Mecnûn'un deli değil, aksine âyette kendilerinden akıl sahipleri olarak bahsedilip övülen kişilerden oldukları ifâde edilerek, âşıkların da Allâh'ın övgüsünü hakkeden kişiler oldukları ifâde edilmek istenmiştir:

ʿAşḳa yâr olduḳlarından Vâmıḳ u Mecnûn mısın
Ṣanmañuz dîvâneler anlar *ulu'l-elbâb*'dur
(vr. 67b)

7. "Elbette bunda basîret sahipleri için büyük bir ibret vardır." anlamına gelen إنّ فى ذالك لعبرة لاولى الابصار (Al-i İmrân 3/13, Nûr 24/44) âyeti de nâkıs bir iktibâsla dîvân da yer almıştır. Âyette geçen *"ulu'l-ebsâr"* (basîret sahipleri) ifâdesi, şâir tarafından dünyâya vahdet gözü ile bakanlar olarak yorumlanmıştır.

Her ki vaḥdet dîdesin açdı cihânı gördi yek
Râst-bîn olur belâ **Żaʿ fî** *ulu'l-ebṣâr* olan
(vr. 98a)

8. Şâir, "Göklerde ve yerde bulunan herkes, O'ndan ister. O her an yaratma halindedir." anlamına gelen يسئله من فى السّموت والارض كلّ يو م هو فى شأن (Rahmân 55/29) âyetindeki *"külle yevmin"* (her gün) ifâdesine nâkıs bir iktibâs olarak yer

vermiş ve bu âyeti, Allâh'ın işlerinde nihâyet yoktur şeklinde yorumlamıştır. Âyette, Allâh'ın diriltmek, öldürmek, değerli veya değersiz kılmak, zengin veya fakir yapmak, isteyene vermek vb. işlerde, her an kâinatta tasarruf ettiği anlatılmaktadır[609].

Şü'ûnât-ı ilâhîde nihâyet yoḳdur ey ʿârif
Oḳuyup *külle yevmin* âyetin fehm it ne maʿnâdur
(vr. 66b)

9. "Bir şey yaratmak istediği zaman, O'nun yaptığı ol demekten ibarettir. Hemen oluverir." anlamına gelen إنّما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون (Yâsîn 36/82) âyetinden *"kün feyekûn"* kısmı alıntılanmış, ve kâinâttaki her şeyin Allâh'ın emri olan *"kün"* (ol) ifâdesi ile ortaya çıktığı ifâde edilmiştir. Âşığın sevgilinin gamını çekmesi de, *"kün"* emri ile alna yazılan bir yazı olarak yorumlanmıştır.

Görinen ẓâhiren bu deñlü şü'ûn
Emr-i Ḥaḳ'dur dinildi *kün fe-yekûn*
(vr. 17a)

Ol kemân-ebrû ġamından **Żaʿfi**yâ döndürme yüz
Alnuña yazu imiş çün emr-i *Kâf u Nûn*'da
(vr. 67a)

10. "Doğu da Allâh'ındır, batı da. Nereye dönerseniz Allâh'ın yüzü (zatı) oradadır." anlamına gelen ولله المشرق والمغرب ف اينما تولوا فثمّ وجه الله (Bakara 2/115) âyetinin son kısmı alıntılanmıştır:

Olma ḫâlî secdeden bir dem yüz urup ḥażrete
Her ne menzilde olursañ *s̱emme vechu'llâh*ı gör
(vr. 63a)

11. "Sana gerçeği getirdik. Biz hakikaten doğru söyleyenleriz." anlamına gelen واتيناك بالحقّ و انّا لصادقون (Hicr 15/64) âyetinin son kısmına bir kelime (*nahnu*/biz) ilâvesi ile iktibâs sanatı uygulanmıştır. Şâir aşk davâsında sâdık olduğunu ifâde etmek için, âyetteki *"ve innâ lesâdikûn"* (Biz hakîkaten doğru söyleyenleriz) ifâdesini kullanmıştır.

Ṣıdḳla daʿvâ-yı ʿaşḳuñ oḳuruz biz gerçi kim
Ṣanmasın kâẕib bizi *innâ le*-naḥnu'ṣ-*ṣâdiḳûn*
(vr. 93a)

[609] Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, TDV, yy. 1998, s. 531.

12. Aşağıdaki beyitte de, “O, arşa istivâ eden Allâh’tır.” anlamına gelen ثم استوى على العرش (A’râf 7/54) âyetindeki, *“İstevâ”* ifâdesi, nâkıs bir iktibâs olarak yer almıştır.

Gösterüp engüşt-i zülfüñ muʿciz-i şaḳḳu’l-ḳamer
İstevâ ʿarż eyledi *hâẕâ ṣırâṭu’l-mustaḳîm*
(vr. 90b)

b) Hurûf-ı Mukattaa

Dîvân’da en çok iktibâs edilen âyetlerden bir kısmı, sûre başlarında yer alan, alfabedeki harflerden oluşan ve *hurûf-ı mukattaa* ismini alan âyetlerdir. Bunlar anlamlı kelimeler olmadıkları için, kendileri ile neyin kastedildiğini en iyi Allâh bilir[610]. *Dîvân*’da, bu âyetler sevgilinin güzellik unsurlarını beyân etmede kullanılmış, bu unsurlar söz konusu harflerin şekillerine benzetilmişlerdir. *Dîvân*’da yer alan bu âyetler aşağıda gösterilmiştir.

1. حم *“Hâ-mîm”* (Mümin, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye, Ahkâf sûrelerinin ilk âyeti.):

Çeşm ü ebrûñuñ beyânıdur oḳınan ṣâd u nûn
Zülfüñ aġzuñ vaṣfıdur Ḳurʾân’da olan *ḥâ u mîm*
(vr. 90a)

2. الم *“Elif lâm mîm”* (Bakara, Al-i İmrân, Ankebût, Rûm, Lokmân ve Secde sûrelerinin ilk âyeti.):

Elif lâm ḳâmetüñ zülfüñ cemâlüñ *Ḳâf ve’l-Ḳurʾân*
Cebînüñ sırrıdur ey ṣunʿ-ı Ḥaḳ maḳṣûd *Ṭâ-hâ*’dan
(vr. 96b)

3. طه *“Tâ-hâ”* (Tâ-hâ 20/1) Hem yukarıda geçen beyitte, hem de aşağıdaki beyitte iktibâs edilmiştir.

Çâr-deh ḥarfüñ rumûzın añlayup esrârını
Aḥmed’e nâzil olan *Ṭâ-hâ*’yı bildüm n’eydügin
(vr. 102a)

4. كهيعص *“Kâf, Hâ, Yâ, Ayn, Sâd.”* (Meryem 19/1):

---

610 Geniş bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, TDV, Ankara 1993, s. 134 vd.

Kâf-hâ-yâ-ʿayn-ṣâd itdi cemâlüñ şerḥini
Fehm ider bu nükteyi dânâ olan ḳalb-i selîm
(vr. 90a)

5. ق والقرآن ا لمجيد "*Kâf. Şerefli Kur'ân'a and olsun.*" (Kâf 50/1) İktibâsın yapıldığı beyitlerden birinde (vr. 65a), *Kâf* harfi tevriyeli kullanılıp, uzak anlam olarak Anka kuşunun üzerinde durduğu dağ, yakın anlam olarak da alfabedeki harf kastedilmiştir. Bir başka beyitte de, Kâf'tan kastedilenin zülfün güzelliği olduğu ifâde edilmiştir:

Ḳâf ve'l-Ḳur'ân sırrın añladınsa ṭâlibâ
Cism ile maʿdûm olan ol ism ile ʿanḳâ nedür
(vr. 65a)

Elif lâm ḳâmetüñ zülfüñ cemâlüñ *ḳâf ve'l-Ḳur'ân*
Cebînüñ sırrıdur ey ṣunʿ-ı Ḥaḳ maḳṣûd *Ṭâ-hâ*'dan
(vr. 96b)

c) Sûre Başlarındaki Yeminler

Özellikle sûre başlarında yer alan ve kasem içeren bir çok âyet, *Dîvân*'da iktibâs edilmiştir. Aşağıda bu iktibâslar sıralanmıştır.

1. ن والقلم وما يسطرون "*Nûn. Kâleme ve kâlem tutanların yazdıklarına and olsun.*" (Kâlem 68/1) Aşağıdaki beyitte "yazılan şey" anlamına gelen *"mâ yesturûn"* ifâdesi iktibâs edilerek, levhin üzerine kâlem ile kader yazıldığında, ilk olarak yazılan şeyin, sevgilinin güzelliği olduğu ifâde edilmiştir.

Yazdığında dest-i ḳudret levḥa ḥarf-i kâf-nûn
Naḳş-ı ḥüsnüñ eyledi dîbâce-i *mâ yesṭurûn*
(vr. 93a)

2. "*Güneşe ve kuşluk vaktindeki aydınlığına yemin ederim.*" (Şems 91/1) anlamındaki âyetten iktibâs edilen والشّمس "*Karanlığı ile etrafı bürüyüp örttüğü zaman geceye yemin ederim.*" (Leyl 92/1) anlamındaki âyetten iktibâs edilen والّيل ve "*Kuşluk vaktine yemin ederim.*" (Duhâ 93/1) anlamındaki âyetten iktibâs edilen والضّحى Birinci âyetin iktibâs edildiği beyitlerde (vr. 50a, 50b, 68b) sevgilinin yüzü güneşe, ikinci âyetin iktibâs edildiği beyitlerde (vr. 38b, 50a), sevgilinin siyah saçı, gece anlamına gelen *leyl* kelimesine ve üçüncü âyetin iktibâs edildiği beyitlerin

ikisinde (vr. 38b, 50a) sevgilinin alnı, birinde de (vr. 50b) yüzü kuşluk vaktine benzetilmiştir:

Ve'-ş-şems oḳur isem n'ola yüzüñe ey güneş
Ve'l-leyli geldi zülfine alnuña *ve'ḍ-ḍuḥâ*
(vr. 50a)

Ol dil-rubâ ki ruḫları *ve'ş-şemsi ve'ḍ-ḍuḥâ*
Muştı ʿAlî'dür aña laḳab nâm-ı Muṣṭafâ
(vr. 50b)

Görmek içün âf-tâb-ı ḥüsnüñi her ṣubḥ-dem
Sûre-i *ve'ş-şems*'dür ey mâh-rû evrâdumuz
(vr. 68b)

Ṣaçı *ve'l-leyli* alnı *ve'ḍ-ḍuḥâ*'dur
Cemâli pertev-i nûr-ı Ḫudâ'dur
(vr. 38b)

Ol dil-rubâ ki ruḫları *ve'ş-şemsi ve'ḍ-ḍuḥâ*
Muştı ʿAlî'dür aña laḳab nâm-ı Muṣṭafâ
(vr. 50b)

3. والنّجم إذا هوى "*Battığı zaman yıldıza and olsun.*" (Necm 53/1), و القمر إذا تليها "Güneşi takip ettiğinde aya yemin ederim." (Şems 91/2), فالفارقات فرقا "Hak ile batılı birbirinden iyice ayırt edenlere yemin ederim." (Murselât 77/4). Her üç âyetin iktibâs edildiği aşağıdaki beyitte, sevgilinin yüzündeki ben gökyüzündeki yıldıza, alnı aya (kamer) benzetilmiş; *fârikât*'tan maksadın da istivânın sırrı olduğu ifâde edilmiştir.

Noḳṭa-i ḫâlüñdürür *ve'n-necm* ü alnuñ *ve'l-ḳamer*
İstivânuñ sırrıdur Ḳur'ân'daki *fe'l-fâriḳât*
(vr. 53a)

4. والنّازعات غرقا "*Söküp çıkaranlara and olsun.*" (Nâzi'ât 79/1) Âyetteki *"nâzi'ât"* kelimesi iktibâs edilerek, kelimenin diğer anlamı olan tartışma anlamı, sevgilinin güzelliğini ifâdede kullanılmıştır:

Başdan ayaġa kelâmu'llâh'suñ ey nûr-ı Ḥaḳ
Kim nizâʿ eyler cemâlüñ âyet-i *ve'n-nâziʿât*
(vr. 53a)

5. فالحاملات وقرا والذاريات ذروا "*Tozdurup savuranlara, yükünü yüklenenlere and olsun*" (Zâriyât 51/1-2). Aşağıdaki beyitte, ayetteki *"hâmilât"* ifâdesi iktibâs edilmiştir.

Sendedür maḥmûl-ı ḥâṣıl oluban maḥmal kitâb
Anuñ içün geldi şânuñda senüñ *ve'l-ḫâmilât*
(vr. 53a)

d) Yaratılış

Dîvân'da yaratılış ile ilgili pek çok âyet iktibâs edilmiştir. Hz. Âdem'in yaratılışı ile ilgili âyetler bunların başında gelmektedir. "Kıyâmet gününde biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Âdem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şâhit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar da evet buna şâhit olduk dediler." anlamına gelen وإذ أخذ ربّك من بنى آدم من ظهورهم ذرّيّتهم وأشهدهم على أنفسهم ألستبربّكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنّا عن هذا غافلين (A'raf 7/172) âyeti, *Dîvân*'da *"elestü âlemi"* diye anılmış (65a) ve âyette geçen *belâ* kelimesi, sevgiliden gelen sıkıntı için bir onay anlamında kullanılmış (vr. 50a, 110b), ayrıca *belâ* kelimesi tevriyeli olarak, onaylamak olan yakın anlamının dışında bir de sıkıntı anlamına gelen uzak anlamı kastedilerek kullanılmıştır:

. Biz *belâ* didük belâ-yı ʿaşḳuña rûz-ı ezel
Dönmezüz biz gerçi kim birdür bizüm iḳrârumuz
(vr. 68b)

Ḳâlû belâ'da ʿaşḳuñ içün biz *belâ* didük
Geldüñ bu ʿâleme daḫı ṭutduḳ belâ yolın
(vr. 93b)

"Biz insânı en güzel biçimde yarattık." anlamındaki لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم (Tîn 95/4) âyetinden de *"fî ahsen-i takvîm"* kısmı iktibâs edilmiş ve bununla insânın en güzel şekilde yaratılmış olması kastedilmiştir.

Nûrıyla ṭolu ʿâlem ḳanı ki göre âdem
*Fî aḥsen-i taḳvîm*i ol ṣûret-i zîbâyı
(vr. 116b)

Yaratılışla ilgili diğer bir âyet de, "Biz hakîkaten insânoğlunu şân ve şeref sahibi kıldık." anlamına gelen ولقد كرّمنا بني آدم (İsrâ 17/70) âyetidir. Bazı beyitlerde âyetteki *"Kerramnâ"*, bazılarında da *"Le kad kerramnâ"* ifâdeleri iktibâs edilmiş ve

insânoğlunun yaratılış itibariyle kerâmet/asâlet özelliğine işâret edilmiştir (vr. 19b, 66a, 139b):

Evvel ol pâdişehe ʿarż idelüm ḥamd ü s̱enâ
Âdem'i eyledi tekrîm deyüp *kerramnâ*
(vr. 6b)

e) Peygamberler

Za'fî Dîvân'ında dînî muhtevâdan bahsederken, Dîvân'da kendilerinden söz edilen on bir peygamber (Hz. Âdem, Hızır, Hûd, İbrâhîm, İsâ, Lokmân, Muhammed, Mûsâ, Süleymân, Yakûb ve Yusuf) ile ilgili olarak gerekli bilgiler verilmiş ve ilgili âyetler iktibâs edilmişti. Bu açıdan burada tekrar iktibâs edilen âyetlerin metinlerine yer vermektense, sadece bu âyetlerin künyelerini zikretmenin daha uygun olacağını düşünüyoruz: **Âdem:** (Bakara 2/31, Hicr 15/29), **İbrâhîm:** (Nisâ 4/125, Enbiyâ 21/69), **Süleymân:** (Neml 27/18), **Mûsâ:** (A'râf 7/143, Tâhâ 20/10, Şu'arâ 26/32), **Hûd:** (Hûd 11-56) ve **Muhammed:** (Necm 53/3, 8-10, 17).

f) Değişik Konular

Dîvân'da yukarıdaki konuların dışında kalan muhtelif konularda yapılmış iktibâslar aşağıda sıralanmıştır.

1. منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب و أخر متشبهات "Kur'ân'ın bazı âyetleri muhkemdir ki bunlar Kitab'ın esâsıdır. Diğerleri de müteşâbihtir." (Al-i İmran 3/7), ولقد آتيناك سبعا من ا لمثاني والـ قرآن العظيم "And olsun ki biz sana tekrarlanan yedi âyeti ve Kur'ân'ı verdik". (Hicr 15/87) âyetlerindeki *seb'u'l-mesânî* ve *ümmü'l-kitâb* ifâdeleri iktibâs edilmiş ve bunlarla sevgilinin yüzü kastedilmiştir (vr. 52a, 115b). Aşağıda yer alan beyitte de, Hz. Âdem'in çamur ve sudan yaratılmış olmasındaki hikmetin, *seb'u'l-mesânî*'nin sırrı ile anlaşılabileceği ifâde edilmiştir.

Żaʿfî ḳaçan ki buldum *sebʿu'l-mes̱ânî* sırrın
Bildüm nedür kerâmet taḫmîr-i ḫâk u mâda
(vr. 109b)

2. Kur'ân-ı Kerîm'den bahseden وآتيناك بـالحقّ وانّـا لصادقون "*Sana gerçeği getirdik. Biz hakikaten sâdıklardanız (doğru söyleyenleriz).*" (Hicr 15/64) âyetinden yapılan bir iktibâsla şâir, aşk yolunda sâdık olduğunu ifâde etmiştir.

Ṣıdḳla daʿvâ-yı ʿaşḳuñ oḳuruz biz gerçi kim
Ṣanmasın kâẕib bizi *innâ le-(naḥnu)’ṣ-ṣâdiḳûn*
(vr. 93a)

3. وان كلّ لمّا جميع لدينا محضرون “*Elbette onların hepsi kıyâmet gününde karşımızda hazır bulunacaklar.*” (Yâsin 36/32) âyetini nâkıs olarak iktibâs eden şâir, âşığın gıybetini yapan kaba zâhidin, kıyâmet gününde bu suçundan dolayı Allâh’ın huzurunda hesap vereceğini ifâde etmiştir.

Ġaybet eylersen deyü zâhid bize teşnîʿi ḳo
Gel berü daʿvâñı gör *kullun ledeynâ muḥḍarûn*
(vr. 93a)

4. Ayın yarılması mucizesinden bahsedilen aşağıdaki beyitte, وان اعبدونى هذا صراط مستقيم “*Ve bana kulluk ediniz, sırât-ı müstakîm (doğru yol) budur demedim mi?*” (Yâsîn 36/61) âyetinden *sırât-ı müstakîm* kısmı iktibâs edilmiş ve bu mucizeyle İslâm dininin en doğru yol olduğunun isbât edildiği anlatılmıştır.

Gösterüp engüşt-i zülfüñ muʿciz-i şaḳḳu’l-ḳamer
İstevâ ʿarż eyledi *hâẕâ ṣırâṭu’l-mustaḳîm*
(vr. 90b)

5. Şâir, aşağıdaki beytinde “*Dek ki: Ey kendi nefisleri üzerine haddi aşan kullarım! Allâh’ın rahmetinden ümit kesmeyin.*” anlamına gelen قل يا عبادي الّذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله (Zümer 39/53) âyetinden tam bir iktibâs yaparak, en sıkıntılı durumlarda bile Allâh’tan ümidini kesmediğini ifâde etmiştir.

Ümîdüm kesmezem oldumsa güm-râh
Ki var *lâ taḳneṭû min raḥmeti’llâh*
(vr. 4a)

6. Şâir, aşağıdaki beytinde الّذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انّا لله وانّا اليه راجعون “*O sabredenler kendilerine bir bela geldiği zaman: Biz Allâh’ın kullarıyız ve biz ona döneceğiz derler.*” (Bakara 2/156) âyetinin ölen bir kişinin ardından okunan “*innâ ileyhi râci’ûn”* kısmını iktibâs ederek, sevgili mahallesinde sevgili için cânını verdiğini ifâde etmiştir.

Cânını kûyuñda virdi **Żaʿfi** ḫoş fikr eyledi
Ṭutdı irkenden yerin *innâ ileyhi râciʿûn*
(vr. 93b)

7. Aşağıdaki beyitte de "*Şüphesiz ki ben Allah'ım.*" anlamına gelen إنّنى أنا الله (Tâhâ 20/14) ayeti iktibâs edilmiştir.

Ḥikmet-i *innî ene'llâh*'ı Kelîm-i yâra ṣor
Sırrını *ânestü nâr*'uñ ṭâlib-i dîdâra ṣor
(vr. 66b)

8. النّجم الثّاقب "*O (Tarık Yıldızı), karanlığı delen yıldızdır.*" (Târık 86/3). Bu âyetin iktibâs edildiği beyitte, teşhîs sanatı uygulanarak, Târık yıldızının sevgilinin ayağına altın saçtığı ifâde edilmiştir:

Degildür *necm-i s̱âḳib* atılan her şeb benüm mâhum
Nis̱âr-ı ḫâk-pâyuñçün olupdur zer-feşân kevkeb (vr. 52a)

9. Aşağıdaki beyitte pek çok âyette[611] değişik kontekslerde geçen قل إنّما âyeti iktibâs edilmiştir.

Oldı Naḳî reh-nümâ ehl-i dile pîşvâ
Kâşif-i *ḳul innemâ* Şâh selâmun ʿaleyk
(vr. 4b)

2. Hadîs İktibâsı

Dîvân'da iktibâs edilen hadîsler tasavvuf ehli arasında yaygın olarak kullanılan hadîsler[612] olup, aşağıda yer almaktadır.

1. كنت كنزا مخفيّا "*Ben bir gizli hazine idim. Bilinmek istedim ve halkı (varlık âlemlerini ve insânı) yarattım.*" (Keşfü'l-Hafâ, II, s.132).

Pûte-i ʿaşḳ içre ḳâl itdüm veli ḥâl eyleyin
Küntü kenzen **Żaʿfi**yâ şimdi beyânumdur benüm
(vr. 87a)

2. من عرف نفسه فقد عرف ربّه "*Nefsini bilen Rabbini bilir.*" (Keşfü'l-Hafâ, II, s.262).

Men ʿaref sırrın ne bilsün zâhid-i efsürde-dil
Gel berü sâlik anı bu vâḳıf-ı esrâra ṣor
(vr. 66b)

---

611 Geçtiği âyetlerin bir kısmı için bkz. En'âm 6/19, 109; A'râf 7/33, 187, 203; Yûnus 10/20; Ra'd 13/36, Kehf 18/110; Enbiyâ 21/45

612 Bu hadîslerin kaynakları ve sıhhat dereceleri için bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara 2000.

3. ربّ أحببني "*Rabbim, bana fakirliği sevdir.*"[613]

Ṭut ṭarîḳ-ı meskenet miskinlik eyle iḫtiyâr
Rabbi eḥbibnî didi çünki rasûl-i kird-kâr
(vr. 20a)

4. سفر عين سقر "*Yolculuk zahmetin ta kendisidir.*" Aclûnî'de bu hadîsle aynı anlama gelen السفر قطعت من العذاب " Sefer, azâbın bir parçasıdır." (Keşfü'l-Hafâ, I, s.453) şeklinde bir hadîs geçmektedir.

Zaḥmet-i bâr-ı sefer nâr-ı cehennemden beter
Ḫoş dimişdür server-i ʿâlem *sefer ʿaynu's-saḳar*
Ḥaḳ budur kim eyledi endûh u ġam câna es̱er
Kişi pîrinden cüdâ düşmek ne müşkil kârdur
(vr. 21b)

5. لحمك لحمي "*Vücudunun eti, vücudumun etidir.*"[614]

Leḥmuke leḥmî saña didi rasûl-i Ḫudâ
Maẓhar-ı nûr-ı hüdâ Şâh selâmun ʿaleyk
(vr. 4a)

6. Dîvân'da manâ yoluyla pek çok hadîsin iktibâs edildiği görülmektedir. Örnek bâbından olmak üzere zikredecek olursak;

Her iş ki ola ẕikr-i Ḥaḳ ile râm
Ebed ḳalmaya nâḳıṣ ol ola tâm
(vr. 39b)

beytinde "*Allâh'ın adı ile başlanmayan her önemli işin sonu hayırsız olur.*"[615] anlamına gelen hadîsin;

Ey iren vaḥdet demine terk idüp mâ' vü menî
Faḫr idüp *faḳr* ile olan genc-i ʿaşḳuñ maḫzeni
(vr. 21a)

beytinde, الفقر فخرى "*Fakirlik benim övüncümdür.*"[616] anlamına gelen hadîsin;

---

613 *"Allâhım beni fakir olarak vefat ettir, zengin olarak vefat ettirme. Beni miskinlerle haşret."* Mealindeki bir hadîs için bkz. Yıldırım, a.g.e., s. 398.

614 Taberânî, el-*Mu'cemü'l-Kebîr*, (Tah. Hamdi Abdulmecid es-Selefî), Musul 1983, C. XII, s. 18.

615 İmâm Nevevî, a.g.e., s. 481.

616 Aclûnî, a.g.e., C. II, s. 87.

Göñül ʿanḳâ-ṣıfat ḳâf-ı ḳanâʿat gûşesin ister
Uşandı ḳayd-ı ʿâlemden ferâġat gûşesin ister
(vr. 65b)

beytinde de, "*Kanaat tükenmeyen bir hazinedir.*"[617] anlamına gelen hadîsin manen iktibâs edildikleri görülecektir.

Sonuç olarak Za'fî Dîvânı'ndaki hadîs iktibâslarının, âyet iktibâslarından çok daha düşük bir oranda gerçekleştiği görülmektedir.

II. TASAVVUF

Sözlükte, Arapça "yün giymek" anlamına gelen, ve kısaca "İslâm geleneğinde içsel arınma ve temizliğe önem vererek hakîkati kavramaya ve kurtuluşa ulaşmaya çalışan, Allâh insan ilişkisinde mistik yaklaşımları ön plana çıkaran düşünce sistemi"[618] olarak tanımlanabilecek[619] olan tasavvuf, aynı zamanda "fıkh-ı bâtın" olarak da isimlendirilmektedir. Nasıl ki insânın dış hareketlerini tanzîm eden zâhirî fıkıh varsa, aynı şekilde, insânın manevî dünyâsını tanzîm eden bâtınî fıkıh da vardır[620].

---

617 Aclûnî, a.g.e., C. II, s.102.

618 Geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, a.g.e., s. 362.

619 Tasavvufun İslâm âlimleri tarafından yapılmış olan çeşitli tanımları için bkz. Eraydın, a.g.e., s. 36-44; Cebecioğlu, a.g.e., s. 629-634.

620 Abdulbari en-Nedvî, *Tasavvuf ve Hayât*, (Ter. Mustafa Ateş), İrfân Yay., İst. 1974, s. 36; M. Emîn Er, *Fıkh-ı Bâtın-Kalb Temizliğinin Esâsları*, Arı Sanat, İst. 2003, s. 8.

Za’fî Dîvânı’nda tasavvuf kavramına yer verilmemiş olmakla beraber, tasavvuf ile doğrudan ilgili yüzlerce kavram kullanılmış, gerek amelî, gerek felsefî tasavvuf detaylı bir şekilde işlenmiştir. *Dîvân*’da tasavvufî mevzûlar dîvân şiirine hâs bir metotla işlenmiş, bazan dinen yasak olan bir çok kavram bu mevzûlar anlatılırken mecâzen kullanılmıştır. Aşağıdaki beytinde şâir, ehl-i aşka hâs ıstılâhların olduğundan bahsederken, bu husûsa da işâret etmiş olmalıdır.

Ehl-i ʿaşḳuñ ıṣṭılâḥâtını ṣanma bî-mis̱âl
Yegdür ey ḫ*â*ce luġât-ı maġrib ü ḳâmûsdan
(vr. 98b)

Şâirin içtiği şarabın gerçek şarâb olmadığı, Farsça dîvânçesinde yer alan ve “Ey Za’fî! Gülşenî meclisinden mâdem ki şarâb içtin, dil ile çekeceğin vird, kadeh duâsını okumak olsun” anlamına gelen aşağıdaki beytinden de anlaşılmaktadır. Zira şâir, şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî ’den olsa olsa aşk şarabını içer.

زبزم گلشني ضعفي چو باده نوش شدي   بساز ورد زبان خواندن دعاي قدح
(vr. 132b)

Za’fî Dîvânı’nda yer alan tasavvufî ıstılâhlar, gruplandırılarak aşağıda işlenecektir.

A. Dört Kapı

Tasavvufta dört kapı olarak isimlendirilen dört mertebe bulunmaktadır: Şerîat, tarîkat, hakîkat ve ma’rifet. Bu mertebeler, İslâm’ı yaşama ve anlamada, takvâ boyutunda olmak üzere derinleşme sonucu teşekkül etmiştir[621]. Sûfiyye, bunların ilkinin avam, ikincisinin havas, üçüncüsünün havâssu’l-havâs, dördüncüsünün ehass-ı havâssu’l-havâs’a ait olduğunu söylerler[622]. Bu mertebeleri bir bütün olarak görmek gerekir. Her biri, diğer birini tamamlar tarzda sıralanmıştır. Tarîkat şerîatın sırrı, hakîkat de tarîkatın sırrıdır. Mar’rifet ise, bunların netîcesidir[623]. Dört kapının her birinin on makâmı vardır. Kırk makâm, bunların toplamına delalet eder[624].

---

[621] Cebecioğlu, a.g.e., s. 412.
[622] Cebecioğlu, a.g.e., s. 243.
[623] Eraydın, a.g.e., s. 315.
[624] Dört kapı ve kırk makâm hakkında geniş bilgi için, Esad Coşan, *Hâcı Bektâş-ı Velî Makâlât*, Sehâ Neşriyât, Ankara ty., s. 112-121.

1. Şerîat

Şerîat, her Müslümânın normal gündelik hayâtında yaşadığı İslâm'dır. Bu mertebe yerine getirilmeden diğer mertebelere ulaşılamaz[625]. Za'fî de, şerîat kavramını kullandığı iki beytinden birinde bu husûsa değinerek, hakîkat yoluna girmek için önce şerîat yolundan geçmek gerektiğini ifâde etmiştir.

Ey dil gerekse saña ḥaḳîḳat ṭarîḳını
Dâʾim riʿâyet eyle şerîʿat ṭarîḳını
(vr. 116a)

Şerîat kavramına yer verdiği ikinci beytinde ise şâir, *seccâde-i şerîat*'a lâyık ve müstahak bir sultandan söz etmiştir. Şâirin, ideal bir sultanı, şerîatı uygulayan, ilmi sayesinde muktedâ, rehber olan, kerem ve fazilet ile seçkin bir kimse olarak tasavvur ettiği anlaşılmaktadır

Seccâde-i şerîʿata lâyıḳ u müsteḥaḳ
ʿİlm ile muḳtedâ kerem ü fażl ile güzîn
(vr. 7b)

2. Tarîkat

Tarîkat, Arapça yol anlamına gelen bir kelime olup, tasavvuf terminolojisinde şeyh denilen bir öğretmen nezâretinde, mürîd veya tâlibin Allâh'a ulaşma, yani sürekli Allâh tefekkür ve bilincini kazanma konusunda, takip ettiği usûle veya metoda denir[626]. Cürcânî, tarîkatı, menzilleri katetmek ve makâmlarda yükselmekle Allah'a giden yola girenlere özgü olan sîret şeklinde tarif etmiştir[627]. Dört mertebenin ikincisi olarak tarîkat, dinde daha az takvâ cihetine ağırlık verenlerin yaşadığı ve ulaştığı inceliktir[628].

Dîvân'da tarîk-ı meskenet, tarîk-ı aşk, tarîk-ı müstakîm, mahabbet tarîkı, selâmet tarîkı, ibâdet tarîkı, hidâyet tarîkı, hakîkat tarîkı, vahdet tarîkı, irâdet tarîkı, kanâat tarîkı, şöhret tarîkı, nedâmet tarîkı, melâmet tarîkı, halvet tarîkı, belâgat tarîkı gibi tabîrler hâlinde geçen tarîk kelimesi daha ziyade lügat anlamı ile kullanılmıştır.

---

[625] Cebecioğlu, a.g.e., s. 412.
[626] Cebecioğlu, a.g.e., s. 627.
[627] Cürcânî, a.g.e., s. 144.
[628] Cebecioğlu, a.g.e., s. 412.

Ancak aşağıdaki beyitte geçen *gayret-i tarîk* ifâdesindeki tarîk kelimesi, ıstılâh anlamına uygun olarak kullanılmıştır. Gayret-i tarîk, tarîkatı aşırı bir şekilde sevmeyi, tarîkatı önemsemeyenlere içinden buğz etmeyi ifâde eder.

Bir yaña faḳr u bir yañadan ġayret-i ṭarîḳ
Ḳaldum arada ʿâciz ü âvâre ben kemîn
(vr. 7b)

Aşağıdaki beyitte geçen *tarîk-ı ehl-i Hak* ifâdesinden de, tarîk kelimesinin hem lügat, hem de ıstılâh anlamının kastedilmiş olması mümkün görünmektedir.

Ṭarîḳ-ı ehl-i Ḥaḳḳ'ı ṣanuban bâṭıl çevirmek yüz
Benüm añladuġum budur ki ġâyetde baṭâletdür
(vr. 57a)

Şâir, aşağıdaki beyitte geçen *bâr-ı tarîk* ifâdesiyle, kinâye yoluyla, tarîkatta bir şeyhin nezâretinde Allâh'a vuslat için çıkılan manevî yolculuk anlamına gelen seyr ü sülûk[629] yükünü kastetmiş olmalıdır. Şâirin, zayıflığından ötürü yükü kaldıramaması da, kinâyeli *bâr-ı tarîk* ifâdesinin hakîkî anlamıdır.

Bâr-ı ṭarîḳı çekmege istersem esteri
ʿAyb olmasun ki üştür-i cismüm żaʿîf ü zâr
(vr. 8b)

3. Hakîkat

Arapça bir kelime olan hakîkat, bir şeyin aslı, esâsı ve mâhiyeti (Bkz. vr. 13a, 13a, 16a, 16b, 114b, 114b,); gerçek, doğru vb. manalara gelmektedir. Dört mertebenin üçüncüsü olarak hakîkat, şerîat ve tarîkat aşamalarını geçen kişinin, dini, takvâ ve verâ derecesinde titizlikle uygulaması sonucu vardığı aşamanın adıdır[630].

Dîvân'da bu kavramla ilgili olarak, tebdîl-i hakîkat (vr. 114b), hakîkat tarîkı (vr. 116a) ve mecmû'-ı hakâyık (vr. 65b) gibi terkîblerin kullanıldığı da görülmektedir. Yine, gülün dâima taze olarak kalmaması, gülde hakîkatin olmaması şeklinde ifâde edilmiştir (vr. 25b). Aşağıdaki bendde görüldüğü gibi, sevgilinin ağyar ile beraber olması, yani devamlılığa sahip olmaması onun hakîkat üzere olmamasıdır. Dolayısıyla, hakîkat üzere olmak aynı zamanda vefâlı olmaktır.

[629] Cebecioğlu, a.g.e., s. 565.
[630] Cebecioğlu, a.g.e., s. 412.

Râm olup aġyâr ile seyrân idersin sû-be-sû
Yoġimiş sende ḥaḳîḳat ẕerrece ey mâh-rû
Ḳavl-i ḥaḳdur işbu söz dirsem ʿaceb mi rû-be-rû
Bir vefâsuz dil-rubâ bir dil-ber-i cevvârsın
(vr. 29a)

Mâsivâ, yâni alâkalar, hakîkate ulaşmanın önünde engeldir. Allâh'tan başka olan her şeye alâka, Hakk'a ait olana da hakîkat denmiştir[631]. Şâire göre, hakîkattan maksat Allâh'tır. O, bu düşüncesine binâen, Alllah'tan gayrıya ya da mâsivâya meyletmediğini, sadece tek hakîkat olan Allâh'a âşık olduğunu ifâde etmektedir.

Degil meylüm benüm ġayra ḥaḳîḳat üzredür ʿaşḳum
Benüm cânum benüm rûḥum gerekdür baña dîdâruñ
(vr. 78a)

Vahdet-i vücûd anlayışına inanan şâire göre, âlem aslında yok hükmündedir. Âlem, tek hakîkat olan Allâh'ın vücûdunun gölgesidir. O yüzden âleme hakîkat gözü ile bakmak yanlıştır. Tek hakîkat vardır ki o da Allâh'tır. Âlemde hakîkat nâmına hiçbir şey yoktur. Olsa olsa âleme mecâzen hakîkat denebilir. Hakîkatu'l-hakâyık (hakîkatların hakîkatı), bütün hakîkatleri içine alan ahadiyyet (taayyünsüzlük, zât) makâmıdır. Bu makâma cem' makâmı ve vücûd makâmı denir[632].

Ẕât-ı Ḥaḳḳ'uñdur vücûd ancaḳ ḥaḳîḳat **Żaʿfi**yâ
İʿtibârîdür vücûd-ı mâ-sivâ iẓlâldür
(vr. 67a)

Ḥaḳîḳat umma **Żaʿfî** sen bu dehr-i süfle-perverden
Ḥaḳîḳat görmedüm zîrâ ben özge kendü yârumdan
(vr. 93b)

Za'fî, farklı görünseler de, âlemdeki bütün eşyanın aslında tek bir asıldan geldiğini ifâde ederken, bu aslı hakîkat diye isimlendirmektedir. Hadd-i zâtında o asıl Allâh'tır. Dolayısı ile hakikatten maksat Allâh olmaktadır. Bu hakîkatı görmek için irfân gözü ile kâinâta bakmak gerekir:

Ḥaḳîḳat bu ki mecmûʿ-ı ḥaḳâyıḳ bir ḥaḳîḳatdur
Muḫâlif gösteren anları ancaḳ naḳş u ṣûretdür
(vr. 65b)

İkilik ḳanda ḳaldı belki tevḥîde daḫı yer yoḳ

[631] Eraydın, a.g.e., s. 314.
[632] Eraydın, a.y.

Ḥaḳâyıḳ ittiḥâd itdi görinen ʿayn-ı vaḥdetdür
(vr. 66a)

ʿİrfân gözi ile naẓar itdüñse ḥaḳîḳat
ʿÂriflerüñ itdügi işârâta ne dirsin
(vr. 98b)

Yukarıda da ifâde edildiği gibi, şerîat tarîkata, tarîkat da hakîkate götüren birer mertebedir. Dolayısıyla hakîkata varmak isteyenin öncelikli olarak ve daima şerîata riâyet etmesi lazımdır. Şâir de aşağıdaki beyitte bu husûsu ifâde etmiştir.

Ey dil gerekse saña ḥaḳîḳat ṭarîḳını
Dâʾim riʿâyet eyle şerîʿat ṭarîḳını
(vr. 116a)

4. Ma'rifet

Ma'rifet, şerîat, tarîkat ve hakîkatten sonra gelen en son mertebedir. Dîni, takvâ cihetiyle titiz bir şekilde yaşamanın, manâ açısından kişide ifâde ettiği bilgi planındaki sonuca ma'rifet denir. İlim ile ma'rifet bir imiş gibi görünmesine karşın, aralarında ince bir fark vardır: İlmin zıttı cehil iken, ma'rifetin zıttı inkârdır. İlim kesbî iken, ma'rifet vehbîdir[633]. *Dîvân*'da ma'rifet, dürr-i maârif (vr. 103b), irfân, irfân sahibi, ârif ve ehl-i irfân hep bu çerçevede kullanılmışlardır. Konuyla ilgili olarak *Dîvân*'da kullanılan diğer tabîrler ise şunlardır: Ma'rifet-i nefs, sohbet-i irfân, irfân gözü, kesb-i irfân, meclis-i irfân, mir'ât-ı kalb-i ârif, dil-i ârif, irfân gözü, tâlib-i irfân.

Ma'rifetin en önemli noktası "*Nefsini bilen, Rabb'ini bilir.*"[634] rivâyetinde ifâdesini bulan ve *ma'rifet-i nefs* olarak bilinen, insânın Rabb'ini bilmesinin kendi nefsini bilmesine bağlı olduğu husûsudur. "İnsânda Allâh tarafından üfürülmüş bir rûh vardır. Bu rûhun insân bedenindeki faâliyeti sonucu, iç gözlem veya enfûsî seyir ile onun ait olduğu yer hakkında, ma'rifet denilen bir tür bilgi husûle gelir. İnsânın hakîkatı olan bu rûh, ârifâne bilme ile bilinirse, onu üfleyene ait bilgi de, kendiliğinden ortaya çıkar."[635] Za'fî de bu gerçeğe işâret ederek, insânı ma'rifet-i

---

633 Cebecioğlu, a.g.e., s. 412.
634 Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, C. II, s. 262.
635 Cebecioğlu, a.g.e., s. 413.

nefse davet etmektedir. Şâire göre nefsini tanıyan, içindeki *âlem-i kübrâ*'yı (büyük âlem) da tanır ve böylece Allâh'ın varlığı konusunda yakîne ulaşmış olur.

Gel maʿrifet-i nefse çalış nefsüñi ṭanı
Çün sendedür ol istedügüñ ʿâlem-i kübrâ
(vr. 13a)

Şâir, nefsin bilinmesini sağlayan şey için *irfân gözü* (vr. 98b) ve bu terkibin Farsça'daki karşılığı olan *dîde-i irfân* (vr. 20a) kavramlarını kullanmıştır. Yani Allâh'ın insâna üflediği rûh, hakîkî gözle değil, ma'rifet gözü ile görülür. Ona göre bu gözle bakıp, irfân kesb eden kişi kâmil insândır. Kâmil insân da, Allâh'ı bilen insândır. O, kendisini de ma'rifet ehli olarak görmekte ve dünyâya bu amaçla geldiğini ifâde etmektedir:

Maʿrifetdür kârumuz ʿâriflerüz dânâlarûz
Biz bu fânî ʿâleme ʿirfâna gelmişlerdenüz
(vr. 70b)

Kesb-i ʿirfân idelüm kâmil-i insân olalum
Âb u gil perdesi içre niçe mihmân olalum
(vr. 19a)

Şâire göre irfândan anlamayan kişi zâhittir. Onun meclis-i irfâna karışmaması gerekir. Zira bilgililer arasında bilgisiz kişinin yeri yoktur.

Deyüñ zâhide kim meclis-i ʿirfâna ḳarışma
Dânâlar arasında o nâ-dânı n'idürler
(vr. 57b)

Ma'rifetin bazı özellikleri *Dîvân*'da şu şekilde belirtilmiştir: Vahdet bilincinden insânı uzaklaştıran şey benliktir. Benlik de ancak irfân sahibi kişilerin sohbetine katılmakla ortadan kalkar (vr. 139b). Dolayısıyla ehl-i irfânın sohbetinde bulunmak, kişide tevhîd bilinci oluşturur. Ârif, lâ-mekân sahrâsında gezinerek mekândan soyutlanır (vr. 111a). Ârif, boş konuşmaz, sözünü tartıya vurduktan sonra konuşur (vr. 111a), kıssadan hisse alır (vr. 95a), dünyâya itibar etmez (vr. 110a), dünyâ gelini ile oynaş olmaz (vr. 33b). Ârifin kalbi, İskender'in aynası gibidir (vr. 109b). Ehl-i irfân yanında eskimiş bir giysi ile alımlı bir elbise arasında fark yoktur (vr. 16b). Âşıkların derdini ancak ârif anlar (vr. 122b). Fenâya ulaşmak için tâlib-i irfân olmak ya da irfânın peşinden koşmak gerekir:

Çün fenâdur ġarażın evvel ü âḫirde dilâ
Biz daḫı fâni olup ṭâlib-i ʿirfân olalum
(vr. 19b)

Za'fî'ye göre ârifin kalbi sâf bâde, yani sâf aşk ile dolarsa, sevinçle dolar (vr. 71a). Allâh, ârifin kalbine tecellî etmiş, onun gönlü bu tecellînin bir aynası olmuştur. Oradan Allâh'ın cemâli görülür. Bu yüzdendir ki, ârifin sözleri, Allâh kelâmına muvâfık olur:

Zâhid dil-i ʿârif gibi mirʾâta ne dirsin
Mirʾât-ı Tecellî ḳılan ol ẕâta ne dirsin
(vr. 98b)

Ḳalb-i ʿârif kim cemâl-i Ḥaḳ içün mirʾât olur
Nuṭḳı Ḥaḳ'dur sözleri hep maʿni-i âyât olur
(vr. 64b)

Şâire göre sadece ârifâne bir bakışla, sûret âleminin ötesindeki *hâsıl-ı mânâ* anlaşılabilir (vr. 76b). Kezâ, ancak ârif, bütün âlemin Allâh'ın isimlerinin mazharı olduğunu, Allâh'ın sanatının her zerrede peydâ olduğunu ve her an âlemin devrân içerisinde olduğunu anlar:

Cümle ʿâlem maẓhar-ı esmâ-yı Ḥaḳ olmış ʿayân
ʿÂrif isen ṣunʿ-ı Ḥaḳ her ẕerrede peydâ imiş
(vr. 72a)

Her işüñ encâmına olur bilürsen iʿtibâr
ʿÂrif ol her laḥẓada devr eyleyen devrânı gör
(vr. 20b)

B. İnsândaki Letâif

İnsân iki yönlü bir varlıktır. Biri, gözle görünen, cismi ve kesâfeti olan yönüdür ki, bu bedensel yönüdür. Diğeri ise cismi ve kesâfeti olmayan yönüdür ki, bu da manevî yönüdür. Cân, rûh, kalb, kalbin Türkçe'deki karşılığı olan gönül ve yürek, Farsça'daki karşılığı olan dil ve sîne gibi insânın bu manevî yönünü ifâde eden bir çok kavram bulunmaktadır ki bunlara letâif[636] denir. Bir kısmı diğer bir kısmının müterâdifi olan bu kavramların *Dîvân*'da genel olarak iki farklı anlamda kullanılmış oldukları görülmektedir:

[636] Letâfet, letâfet-i hamse ve letâif-i sitte için bkz. Cebecioğlu, a.g.e., s. 398.

1. Öteki cânlılarda da mevcut olan, yaşamın kendisine bağlı olduğu, cânlıyı diri ve ayakta tutan kudret. Buna hayvanî cân ya da rûh denilir. Aşağıdaki beyitlerin ilkinde rûh ve cân, ikincisinde rûh, akabindeki bendde ise dil ve cân, bu anlamıyla, yani "cânlıyı diri tutan kudret" anlamıyla kullanılmışlardır.

Cân n'ola benüm *rûḥ*-ı revânum senüñ olsun
ʿÂşıḳ mıdur ol kim yoluña virmeye *cânı*
(vr. 116a)

ʿAşıḳ-ı ṣâdıḳlarûz şâhum bizi ṣanma yalan
Rûḥumuz daḥı dilersen yoluña ölsün hemân
(vr. 30b)

Pâdişâhum bendeñüm fermân senüñ
Dil nedür yoluñda bâş u *cân* senüñ
Ḫaste-i bî-çâreyem iḥsân senüñ
Derd senüñ derdli senüñ dermân senüñ
(vr. 26b)

2. Letâifin *Dîvân*'da kullanıldığı ikinci mana ise, insânda var olan ilâhî cevher anlamıdır. Nûrdan ve kudretten birleşmiş bu cevhere Allâh'ın insâna üflenmiş rûhu demek mümkündür. Şâir, Hz. Âdem'in yaratılışını anlatırken, bu husûsu "*Nefha-i rûh-ı ilâhîden şeref buldı cesed*" (vr. 56b) diyerek dile getirmiştir. Buna ilâhî rûh/cân demek mümkündür. Ayrıca Za'fî Dîvânı'nda yukarıda sözü edilen kavramların hepsi, inanç, duygu, sevgi, samîmiyyet vb. soyut anlamları ifâde etmede kullanılmışlardır. Bu güzel hasletlerin letâifteki ilâhî cevherle bir ilgisinin olduğu muhakkaktır.

Aşağıdaki beyitte aşk kimyası ile tertemiz olan kalbten ve bu yüzden iksîr-i ilahî köşesi olan dilden bahsedilirken, dil ve kalb aynı anlamda kullanılmışlardır:

Kîmyâ-yı ʿaşḳ ile ṣâfî zer itdüñ ḳalbümüz
Genc-i iksîr-i ilâhîdür dil-i vîrânumuz
(vr. 69b)

Aşağıdaki beyitte ise gönül, cân ve dil kavramları samîmiyyet anlamında kullanılmışlardır.

Yönelsem cânib-i Ḥaḳḳ'a göñülden
Teveccüh eyleyüp cân ile dilden
(vr. 39b)

Bu kavramların yanı sıra, sır, nefs gibi insânın manevî yönünü ilgilendiren ve letâiften sayılan başka kavramlar da vardır ki, aşağıda bütün bu kavramların *Dîvân*'da nasıl kullanıldıkları husûsu üzerinde teker teker durulacaktır.

1. Rûh

Rûh biyolojik cânlılık anlamında kullanıldığı gibi, mücerred insân latîfesi, histen daha latif bir cisim vb. bir çok anlamda da kullanılır[637]. Za'fî Dîvânı'nda bir çok beyitte rûh, cânlıyı diri tutan kudret anlamında kullanılmıştır. "*Rûhumuz dahı dilersen yoluna ölsün hemân*" (vr. 30b) mısrâsında bu husûs açıkça görülmektedir. Bu anlamıyla rûh, genellikle aynı anlama gelen cân ile birlikte kullanılmıştır. Örneğin, *benüm cânum, benüm rûhum* gibi tabîrlerde cân ve rûh aynı cümlede eşanlamlı olarak kullanılmıştır (vr. 78a, 85b). Yine cân, mürde cismi dirilttiği gibi rûh da bu işi yapar (vr. 22a). Aşağıdaki beyitte hem rûh hem cân mürşit yolunda kurban edilmek istenmiştir:

Cân n'ola benüm rûḥ- ı revânum senüñ olsun
ʿÂşıḳ mıdur ol kim yoluña virmeye cânı
(vr. 116a)

Dîvân'da insân rûhunun ilâhî boyutuna işâret eden beyitler de mevcuttur. Aşağıdaki beyitte, *rûh-ı Ahmedî* tabîri ile ifâde edilen Hz. Muhammed'in rûhunun, Allâh'ın ona duyduğu muhabbet sonucu yaratıldığı ifâde edilmiştir.

Çün maḥabbetden ẓuhûra geldi rûḥ-ı Aḥmedî
Anuñ içün Ḥaḳ aña maṭlûb u maḥbûbum didi
(vr. 114a)

Aşağıdaki beyitte de, Hz. Âdem'in cesedinin, ilâhî rûhun üfürmesi sonucu ortaya çıktığı ifâde edilmiştir:

Âdem'üñ şânında çünki Ḥaḳ didi *sevveytühû*[638]
Nefḫa-i rûḥ-ı ilâhîden şeref buldı cesed
(vr. 56b)

Bir de vahiy meleği Cebrâil hakkında kullanılan *Rûhu'l-kudüs* tabiri var ki, aşağıdaki beyitte, aşk neyinin, *Rûhu'l-kudüs*'ün nefhası/üflemesi olduğu ifâde edilmiştir.

[637] Cebecioğlu, a.g.e., s. 522. Geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, a.g.e., s. 323.

[638] فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعو له ساجدين "Ona şekil verdiğim ve ona rûhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın." (Hicr 15/29).

Tâze cân bulmaḳ dilersen cân ḳulaġıyla işit
Nefḫa-i Rûḥu'l-ḳudüsdür zâhidâ mer nây-ı ʿaşḳ
(14a)

Dîvân'da rûhun manevî boyutuyla ilgili beyitler de bulunmaktadır. "*Hemân bir zevk-ı rûhânîdürür matlûb sevmekden*" (vr. 100a) mısrâsında sevgi, rûha ait bir zevk olarak nitelendirilmiştir. Rindlerin yaşadıkları cezbe de, rûha ilişkin bir hâldir:

Rindân-ı ḫarâbâtı ne mülk ü ne mâl añlar
Yâ cez̠be-i rûḥânî yâ vecd ile ḥâl añlar
(vr. 66b)

Aşağıdaki beyitte, şâir sevgiliden ya da pîrden gelen cevr ve cefâyı rûhunun gıdası olarak telakkî ettiğini ifâde etmiştir.

Ġıdâ-yı rûḥ ider cevr ü cefâñı **Żaʿfî**-i bî-dil
Dime kim pâdişâhum ben anı ġamdan helâk itdüm
(vr. 85b)

Bazı beyitlerde de (101a, 93b, 112a), *rûh-ı revân* terkîbi sevgili anlamında kullanılmıştır.

N'ola ey rûḥ-ı revân göndereseñ peykânuñ
Mürde cismüme benüm tâ ki gelüp cân olsun
(vr. 93a)

Dîvân'da rûh kelimesinin içinde geçtiği tabîrler şunlardır: Câm-ı rûh-efzâ, cezbe-i rûhânî, gıdâ-yı rûh, nefha-i rûh-ı ilâhî, nefha-i rûhu'l-kudüs, nesîm-i rûh-efzâ, rûh u beden, rûh-ı Ahmedî, rûh-ı kûh-ken, rûh-ı pâk, rûh-ı revân, rûh-ı sânî, rûh-ı uşşâk.

2. Kalb

Biyolojik olarak insân göğsünün sol tarafında bulunan ve çam kozalağına benzeyen bir et parçası olan kalb; tasavvufî bir ıstılâh olarak Rabbânî ve rûhânî olan latîf bir şey, insânın mâhiyeti, madde ile manânın birleştiği yer, akıl, rûh, Allâh'ın tecellî ettiği mahal, ilâhî latîfe gibi çok yönlü manâlar ifâde eder[639]. Za'fî Dîvânı'nda kalbin daha ziyâde ıstılâh anlamı ile ilgili olarak kullanıldığı görülür. Şâire göre, îmân (vr. 23b) ve huzur (vr. 87a) kalbte bulunur. Ârifin kalbi Allâh'ın cemâline

[639] Cürcânî, a.g.e., s. 182; Cebecioğlu, a.g.e., s. 341.

mir'ât olur (vr. 64b). Kalb Allâh'ın nûruna mazhar olur. Kalb cânânın sırrı ile mahremdir (vr. 15b). Kalb âlemini seyreyleyen, kesrette vahdeti bulur (vr. 76b). Allâh'tan gayrısı kalbte yer almamalı (vr. 85b), kalb levhası her an kıblenümâ olmalı (vr. 19b), ârifin kalbi her nazarda Mevla'nın mazharı olmalıdır:

Geydügi şâl-ı fenâ sincâb u ya ḫârâ gerek
Ḳalb-i ʿârif her naẓarda maẓhar-ı Mevlâ gerek
(vr. 20b)

Şâire göre önemli olan kişinin *kalb-i selîm* (vr. 90a) sâhibi olmasıdır. Burada şâir, "(Kıyâmet gününde) ancak Allah'a kalb-i selîm ile gelenler (fayda bulur)" (Şuarâ 26/89) âyetine ve "Allâh sizin cisim ve şeklinize bakmaz, o sizin kalbinize bakar."[640] hadîsine atıfta bulunmuştur. Kalbte vefâ olması gerekir. Bu olmadıktan sonra insânlar arasında iyi biri olarak bilinmenin hiçbir önemi yoktur:

Ṣûretâ deyr-i cihân içre bulınmaz mis̱li
Ṣafḥa-i ḳalbi velî naḳş-ı vefâdan sâde
(vr. 108a)

Dîvân'da kalb ile ilgili olarak yer alan tabîrler şunlardır: Âyîne-i kalb, deyr-i kalb, kalb-i a'dâ, kalb-i ârif, kalb-i selîm, kalb âlemi, levh-i kalb, nuhâs-ı kalb, safha-i kalb.

3. Cân

Cân, rûh ve kalb anlamlarında kullanılan Farsça bir kelimedir[641]. Dolayısıyla cân kavramı da insânı diri tutan kuvvet anlamını ifâde ettiği gibi, insânın manevî boyutu ile ilgili anlamları da barındırmaktadır.

Dîvân şiirinde sıkça yer alan, sevgili uğrunda cânın kurban edilmesi mefhûmunun içindeki cân kavramı birinci anlamdadır. Bazan sevgiliye ait bir unsur, âşığın mürde (ölü) cismine taze bir cân olur (vr. 43b, 93a, 119b). Bazan da şarâb zevki için cân verilir (vr. 68a, 99a). Za'fî Dîvânı'nda ayrıca vr. 12b, 13b, 18b, 18b, 22b, 25b, 34b, 34b, 38a, 38a, 38b, 43a, 43a, 48b, 50b, 51b, 52b, 52b, 54b, 60a, 60b, 62b, 64a, 68b, 68b, 70a, 72a, 74a, 88b, 88b, 90b, 91a, 93b, 98a, 101b, 104a, 107b,

[640] İmâm Nevevî, a.g.e., s. 42.
[641] Cebecioğlu, a.g.e., s. 116.

108a, 115b, 118a, 120b, 120b ve 121b'de yer alan beyitlerde cân kavramı birinci anlamıyla kullanılmıştır.

Dîvân'da bir çok beyitte cân kavramının, dil ile birlikte ve soyut anlamları ifâde etmede kullanıldığı görülmektedir. Vr. 5b, 19a, 48a, 51a, 51a, 53b, 56b, 63b, 64a, 71a, 75b, 94a, 110a, 115a, 118b ve 120b,'de yer alan beyitlerde cân ve dil kavramları birlikte kullanılmış ve kendileri için bir yüklemle tek bir hüküm verilmiştir ki, bu da bu iki kavramın buralarda aynı anlamda kullanıldığını göstermektedir. Örnekler: "*Dil ü cân titreşüp havfinden anun el-emân söyler*" (vr. 63b), "*Dil ü cân buldı hayâtı*" (vr. 51a), "*Cân u dil zevk ile safâlar ide*" (vr. 19a), "*Vaslına gerçi cân ile dil müşterî idi*" (vr. 110a), "*Kurtulmadı dil ü cân hergiz gam u elemden*" (vr. 94a). Rahat, cân ve dilde olur (vr. 53b). Cânda sürûr, dilde sa'âdet olur (vr. 60a). (Benzer kullanımlar için bkz. vr. 5b, 19a, 54b, 64a, 71a, 94a).

Dîvân'da cân, dil dışındaki diğer letâif ile de kullanılmıştır. Aşağıdaki beyitte cânın mekânı olarak sînenin gösterilmesi, buradaki cânın kalb, dil, yürek ile ilgisini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir:

Ḳıya baḳışlarıyla sîne dürcinden alur cânı
Ḳatı ʿayyârdur ol nergis-i şehlâsı Maḥmûd'uñ
(vr. 77b)

Cân ve gönülün birlikte kullanıldıkları beyitlerin bir kısmında ayne'l-yakîn bilgi ve inanma,

Bir perî sîretlü ʿayyâr-ı cihândur pür-ḥiyel
Cân u dilden Ḥaḳ budur âşüfte-ḥâl oldum aña
(vr. 33b)

çoğunluğunda (vr. 4a, 23a, 34b, 38a, 54b, 77b, 78a, 78a, 108b, 108b) ise, içtenlik ve samîmiyyet kastedilmiştir.

Ola ki üstümüze fetḥ ola ebvâb-ı fütûḥ
Żaʿfiyâ cân u göñülden diyelüm yâ Fettâḥ
(vr. 54b)

Samîmiyyet anlamı şâirin kullandığı *cândan* ifadesinde de vardır. Şâire göre, mülk-i bâkîye *cândan* azmetmek ve menzil-i fânîde karar kılmamak gerekir (vr. 16a).

Şâir aşağıdaki beyitlerde de *cândan* mürîd olmayı ve dervîşlik yaparak irâde eğitiminden geçmeyi salık vermektedir.

Cândan mürîd olup eşigine onlaruñ
Dervîşlik ile ṣaḳla irâdet ṭarîḳını
(vr. 116a)

Pîr-i ʿAşḳuñ dergehine sürüben cândan yüzüñ
Żaʿfiyâ ʿömriñi ṣarf it olasuñ monlâ-yı ʿaşḳ
(vr. 76b)

Cânın ayne'l-yakîn bilgi, içtenlik ve samîmiyyet anlamlarında kullanımı, onun manevî boyutu ile ilgili bir kullanımdır. Cânın bu boyutu ile ilgili olarak *Dîvân*'da daha pek çok beyit bulunmaktadır. Şâire göre Allâh sevgisinin yeri, tıpkı kalbte olduğu gibi, cândır (vr. 113b). Îmânın yeri de cândır. Nasıl ki cân beden için gerekliyse, îmân da cân için gereklidir. O yüzden îmân, cân içindeki cândır. Bunu görmek için arif-i nefs olmak gerekir.

ʿÂrif-i nefs ol dilâ bu cism içinde cânı gör
Cân içinde cân olan sîneñdeki îmânı gör
(vr. 20a)

Tefekkürün yeri de cândır. Mûcid-i eşyânın, ma'dûmu niçin yarattığına cân revzeninden nazar kılınır (vr. 62b). Sırr-ı Esmâ insânın cânındadır. O yüzden Esmânın sırlarını başkalarında değil, cânda aramak gerekir:

İsteme sen ʿâlem ile sırr-ı esmâdan ḫaber
Yaʿni cândan iste ey ṭâlib ki ol cânuñdadur
(vr. 66a)

Şâire göre sevgilinin nefesinden cân şâd olur (vr. 43a). Sevgili cânı, ferah-şâd eyler (vr. 19b, 46b, 109a). Seven cân ve gönüldür (vr. 54b). Cân ve dil, zevk ve sefâ yapar (vr. 19a). Dil ü cân, hasret ateşinden yanar (vr. 64a). Aşk yolunda cân u dilden geçilir (vr. 71a). Dest-i cevr ile dilberin zülfü gibi dil ve cân iki parçaya ayrılır (vr. 5b). Dil ü cân sürekli belâ, dert ve gam ile muttasıftır (vr. 94a). Şâir, cânının dert, elem, mihnet, endûh ve gama mübtela olmasından yakınmaktadır (vr. 121a, 122a). Ona göre beden cân için bir kafestir. Cân o kafesin karanlığından usanmakta, ancak ölümle kurtulabilmektedir:

Uṣandı cân ẓulumât-ı ḳafesden n'eyleyem yâ Rab

Çalınsa kûs-ı riḥlet mülk-i tenden çıḳ sefer virse
(vr. 110b)

Şâirin pîrinden uzak düşmesi, cânında sıkıntıların peydâ olmasına yol açmıştır (vr. 21b). Şâir şeyhi Gülşenî ve şeyhinin şeyhi Ruşenî'ye cânını bağlamış, bu yüzden de kendinden geçmiştir.

Rûşenî'den Gülşenî'ye **Żaʿfi**yâ virdüñse cân
Mest ol ayıḳ olan çün dem-be-dem bî-hûşdur
(vr. 64a)

Dîvân'da cân ile ilgili olan bir takım deyimler sık sık kullanılmıştır. Aşağıda bu deyimler üzerinde durulacaktır:

Cân gözü: Şâire göre cân gözü açık olmadan, Allâh'ın kâinatta çizdiği nakışlar görülemez (vr. 82a). Kâinât cân gözü ile temâşâ edildiği takdîrde, onun her zerresinde *hurşîd-i cihântâb* (cihânı aydınlatan güneş) görülür (vr. 12b). Ancak bu takdîrde cennete girilebilir (vr. 76b). Cân gözü ile nereye bakılsa Allâh'ın nûru görülür (vr. 19b). Cân gözü ile temâşâ yapabilmek için aşk saykalı ile gönül pasını silmek gerekir (vr. 19b). Şâir, cân gözü ile hem gayb âlemini hem de şehâdet âlemini apaçık bir şekilde gördüğünü ve neticede sağlam bir îmâna kavuştuğunu ifâde etmektedir (vr. 71a). Cân gözünün açılması şâir tarafından salık verilmektedir:

Açup göziñi uyar cânuñu bu ġafletden
Ki ṭoġdı kevkeb-i ʿizz ü saʿâdet ü iḳbâl
(vr. 9b)

Cân kulağı: Cân kulağı ile maddî kulağın işitmediği hitâplar işitilir (vr. 4a). Aşk Cebrail'in kalbe üflemesidir. Bu aşkla yeni bir cân bulmak isteyen kişinin bu üflemeyi cân kulağıyla işitmesi gerekir (vr. 14a). Cân kulağının Farsça karşılığı olan *gûş-ı cân* deyimi de *Dîvân*'da kullanılmıştır (vr. 16a).

Cân dimağı: Cân dimağı ile sevgilinin kokusu duyulur (vr. 39b, 18b). Cân dimâğı, dimâğ-ı cân şeklinde de kullanılmıştır (vr. 88a).

Dîvân'da *cân ile* kelime grubunun yer aldığı beyitlerde (vr. 39a, 47b, 47b, 47b, 62b, 63a, 89b, 73b, 73b, 105a, 116a) samîmiyyet anlamı vardır. Şâir, sorgusuz sualsiz bir şekilde bütün samîmiyyeti ile Allâh'a teslim olduğunu,

Ḳâl u ḳîli terk idüp ser-pâ berehne nâm-dâr

Cân ile teslîm olup çûn u çerâdan geçmişüz
(vr. 70b)

ve Seyyid Gazi dergâhına bütün samîmiyyet ve arzusu ile çâker olmak istediğini anlatırken bu ifâdeyi kullanmıştır:

Yüz sürüp bu âsitân-ı mülk-i ʿizzet şâhına
Cân ile **Żaʿfî** kemîne çâker ol dergâhına
Geç vücûduñdan eger varmaḳ dilersen râhına
Pâdişâh-ı baḥr u ber Sulṭân Seyyid Ġâzi'dür
(vr. 22b)

Cân, *Dîvân*'da bazı yerlerde (17b, 43b 122a, 122b), sevgili anlamında kullanılmıştır ki, aşağıdaki beyit bunun bir örneğidir:

Rûz-ı ʿîd irdi bi-ḥamdi'llâh ki ḫandânuz bu gün
Yâr ile yâr olmışuz cân ile cânânuz bu gün
(vr. 99a)

Cân, bir çok yerde de (vr. 52a, 63b 66b, 71b, 73a, 73a, 73b, 76a, 78b, 80a, 81b, 81b, 83a, 88b, 91b, 99a, 104a, 108b, 111b) *cânâ* (ey cân) şeklinde sevgiliye hitâb halinde kullanılmıştır.

Kemân ebrûlarıyla ġamzelerden çekdigüm derdi
Raḳîb-i saḫt-rûya ṣorma cânâ gel çekenden ṣor
(vr. 65a)

Aşağıdaki beyitte, cân kelimesi şeyh ya da mürşit anlamında kullanılmıştır:

Mürde diller devr-i ʿadlüñde bulurlarsa ḥayât
Ṭañ degil zîrâ efendi nâm ile bir cânsın
(vr. 94b)

Aşağıdaki beyitte geçen *cân-ı mübtedî*, tarîkata yeni giren mürîd anlamında kullanılmıştır:

Hîç hîç olmaḳdan özge ṭâlibe yoḳdur murâd
Müntehâ-yı feyżüñ umar işbu cân-ı mübtedî
(vr. 114a)

Bazı beyitlerde (vr. 42b, 83a, 121a) de cân, dost ve arkadaş anlamlarında kullanılmıştır:

Zâhidâ zerḳ u riyâ ile bizüm yoḳ kârumuz
Ṭâlib-i ẕevḳ u ṣafâ bir ḳaç muṣâḥib cânlarûz

(vr. 69a)

Dîvân'da cân kelimesinin içinde geçtiği diğer terkîb ve kelime grupları şunlardır: Cân âlemi, cân dimâğı, cân gözü, cân murğı, cân mürdesi, cân u cihân, cân u gönül, cân tabîbi, cân kulağı, cân-ı mübtedî, cân-ı şîrîn, cân-pâresi, çeşme-i cân, dil ü cân, dimâğ-ı cân, gûş-ı cân, gülşen-i cân, haste-i cân, hisâr-ı cân u dil, iklîm-i cân u dil, leb-i cân-bahş, maksûd-ı cân, merâm-ı cân, meşâm-ı cân, metâ-ı cân, murğ-ı cân, nakd-i cân, rişte-i cân, sâki-i cân, kıble-i cân, ümîd-i cân, yâr-ı cân.

4. Gönül

Gönül, kalbin Türkçe karşılığıdır. Za'fî, gönlünü *arş-ı Rahmân* olarak nitelendirmiştir (vr. 12a). Ona göre, gönlün Allâh'ın cemâline tecellîgâh olabilmesi için gönül âyînesini aşk ile temizlemek gerekir (vr. 83a). Gönlün pasını saykal-ı aşk siler (vr. 19b). Gönül, aşk mülkünün padişahı, bela ve gam da askeridir:

Göñül kim mülket-i ʿaşḳuñ baş açık pâdişâhıdur
ʿAlemdür âteş-i âhı belâ vü ġam sipâhıdur
(vr. 60a)

Âlem-i kübrâ, gönül mülkündedir (vr. 116b). Fenâ fillâh'a ulaşan gönüldür (vr. 54a). Vahdet-i harfe ulaşması için gönlün kibirden uzaklaşması gerekir.

Vaḥdet-i ḥarfe irüp ölmek dilerseñ ölmeden
Żaʿfi-i bî-çâre tek mâ ile menden geç göñül
(vr. 82b)

Bu takdîrde gönül gözünden ten hicâbı kalkar (vr. 4b). Yine bu takdîrde gönül kul olmaya lâyık en büyük sultân olur (vr. 30a).

Şâire göre, gönlün dünyâ zevkine meyletmemesi (vr. 62b), dünyâya aldanmaması (vr. 82b), dehr saltanatına bakmaması gerekir (vr. 110a). Gönül zühtten yüz çevirmemelidir (vr. 3b). Gönülde kana'at ve ferâgat olmalıdır (vr. 65b). Gönül ehlinin, içinde bulunduğu hâle bakması ve istikbâli düşünmemesi gerekir (vr. 82b). Gam ve sıkıntı gönülden eksik olmaz (vr. 18a, 67b, 91a, 91b, 105b,) Gönül hecrden/ayrılıktan uzak olmalıdır (vr. 77b). Gönlün hevâ-yı nefsi terk etmesi gerekir (vr. 82b).

Dîvân'da geçen gönül ile ilgili bazı terkîbler şunlardır: Gönül gözü, gönül âyînesi, gönül murğı, gönül şehbâzı, gönül bağı, gönül mülkü, gönül ma'mûresi.

5. Dil

Gönülün Farsça'daki karşılığı olan dilin, *Dîvân*'da gönül anlamında kullanıldığı ve daha ziyâde manevî boyutu üzerinde durulduğu görülmektedir. Za'fî'ye göre, dil ilahî iksirin yeridir (vr. 69b). Dilde *esrâr-ı ilmu'llâh* (İlâhî ilme ait sırlar) bulunur (vr. 87a). Bu yüzden safha-i dilden şek ve şüpheyi gidermek (vr. 52b); vahdete ulaşarak, mâsivâyı dilden atmak (vr. 68a, 19a), dünyâya dil bağlamamak (vr. 20a, 110b) ve sûrete dil vermemek (vr. 20b) gerekir.

Var ise ʿaḳluñ ebed ayılma ey dil dünyede
Aṣṣı itmez çünki bu pâzârda hüşyâr olan
(vr. 97b)

Hasta dilin dermânı mürşididir (vr. 113b). Ehl-i dile kulluk etmek gerekir. Bu şekilde cehd eden kişi kâmil olur (vr. 65b). Dergâha bağlı olmak isteyen her dil için, *zikr-i Allâh* gerekir (vr. 39b). Dil kanaatkar olmalıdır (vr. 51b). Muhabbetin yeri dildir (vr. 86a). Dil-i vîrâne, aşk ile âbâd olur (vr. 19b). Ancak telâtum-ı aşk, her dilde mümkün olmaz (vr. 70a). Dil, aşk yolunda sonsuz zahmetler çeker (vr. 31b, 57a, 48b). Dil-i güm-geşte, dâima zâr u giryândır (vr. 105b). Bu hususlar aşağıdaki beyitlerde de ifâde edilmiştir:

ʿÂşıḳ-ı bî-çârenüñ ṣanmañ ki tende cânı var
Dîde-i giryân ile ancaḳ dil-i büryânı var
(vr. 62a)

Bulmadı ġamdan rehâ hergiz dil-i nâ-şâdumuz
Olmadı sâkin belâ bezmindeki feryâdumuz
(vr. 68b)

Şâire göre, sevgili cefâya devam etse bile, dilin rızâ yolunu terk etmemesi, yani cefâya rıza göstermesi gerekir:

Terk eylemezse yâr-ı perî-veş cefâ yolın
Elden bıraḳma sen daẖı ey dil rıżâ yolın
(vr. 93b)

Bî-dil kavramı, *Dîvân*'da âşık anlamında kullanılmıştır.

Sen ger çi perî-rûlar arasında meleksin
Bî-diller arasında benüm bî-ser ü bî-pâ
(vr. 51a)

Dîvân'da dil ile ilgili olarak geçen terkîbler şunlardır: Âh-ı dil-i gümrâh, âsûde-dil, âşık-ı dil-haste, deryâ-dil, dil mülki, dil tıflı, dil-ârâm, dil-âzâr, dil-cûy-ı dil-geş, dil-haste, dil-i ham-gîn, dil-i âşüfte, dil-i bî-âr, dil-i bî-çâre, dil-i bî-hûş, dil-i bîmâr, dil-i bîmâr, dil-i büryân, dil-i dîvâne, dil-i mahzûn, dil-i mecrûh, dil-i miskîn, dil-i nâ-şâd, dil-i pejmürde, dil-i rüsvâ, dil-i sûzân, dil-i şûrîde, dil-i vîrâne, dil-i zâr, dil-i zühhâd, ehl-i dil, fakîr-i dil-şikeste, fikr-i dil-dâr, gamze-i dil-dûz, gül-zâr-ı dil, hisâr-ı dil, rencîde-dil, kâm-ı dil, levh-i dil, maksûd-ı dil, makâm-ı dil-güşâ, mısr-ı dil, murg-ı dil, mülk-i dil, nahcîr-i dil, pâk-dil, sâfî dil, serv-i dil-ârâ, tabîb-i dil, üftâde-dil, Za'fi-i bî-dil, zâhid-i efsürde-dil, zülf-i dil-âvîz.

6. Sır

Sır, lügatte gizli şey, kök, kıymetli vb. anlamlara gelmektedir. Istılâhta ise, kalbe konulan Rabbânî bir latîfe olarak tanımlandığı gibi, rûhtan daha yüce ve daha latîf bir rûh boyutu olarak da tanımlanmaktadır. Nasıl ki rûh muhabbetin, kalb ma'rifetin yeri ise, sır da müşâhedenin yeridir[642].

Za'fî, âlemdeki vahdeti bir sır olarak nitelendirerek, bunun bir emr-i zevkî olduğunu, âlemde vahdet vardır denerek bu sırra vâkıf olunamayacağını ifâde etmiştir (vr. 64b). Şâirin, yaşanarak anlaşılabilen husûsların aynı zamanda sırlar ile de dolu olduğu şeklinde bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Şâire göre, esmânın da sırları bulunmaktadır ve Allâh *sırr-ı Esma*'yı ta'lîm etmiştir (vr. 15a). Gülşenî dergâhına gelmenin şartlarından biri de *sırr-ı Esmâ*dan haberdar olmaktır (vr. 21a).

Şâirin sırlarla ilgili olarak üzerinde en çok durduğu husûs, sırlara ancak aşk ile vâkıf olunabileceği konusudur. Ona göre, aşkın keyfiyyet-i ahvalini bilmeden kimse vâkıf-ı esrâr olamaz (vr. 97b). Aşkı yaşamayan bir insân aşkın sırrını hiçbir zaman anlayamaz (vr. 14b). Şeb-i İsrâ'nın sırrını anlamak, âşık olmaya bağlıdır (vr. 116b). Bu açıdan aşk çok önemlidir. Merd-i nâ-dân, ya da vâkıf-ı sırr-ı mahabbet

[642] Cürcânî, a.g.e., s. 121; Cebecioğlu, a.g.e., s. 569.

geçinen küçük insânlar aşkın sırlarını anlayamaz. (vr. 118b) Bu husûs aşağıdaki beyitte de dile getirilmiştir:

Ṣaḳın fâş eyleme esrâr-ı ʿaşḳı merd-i nâ-dâna
Maḥabbet gencine **Żaʿfî** senüñ sîneñ kilîd olsun
(vr. 101b)

Aşk yüzünden çektiği sıkıntılar, şâiri, sırlarla dolu bir hale büründürmüştür (vr. 26a, 28b, 92b). O, esrâr-ı aşk ile hayran bir vaziyettedir (vr. 48b) ve muhabbet ve aşkın sırrına vukûfiyyet açısından kendisini Ferhâd ve Hüsrev'den daha üstün görmektedir (vr. 65a). Onun, aşkın sıkıntılı yolunun tozu olması, genc-i mahfî'yi/gizli hazineyi bulmasını ve *vakıf-ı esrâr* olmasını sağlamıştır:

Râh-ı miḥnetde ġubâr olalıdan **Żaʿfî** sen
Genc-i maḫfîyi bulup vâḳıf-ı esrâr olduñ
(vr. 79b)

Za'fî, ma'şûktan gelen cevr ve sıkıntıya tahammül ederek elde ettiği bu sırları gizlemesi gerektiğine inanmaktadır (vr. 108b). O, bu husûsta şatahât türünden ifâdeler de kullanmış ve tâlibe seslenerek, sırr-ı Esmâyı âlemden istememesi gerektiğini; bunun kendisinde olduğunu, meleklerin bile bu sırrı kendisinden teslîm aldığını ifâde etmiştir:

Sırr-ı Esmâ bizdedür teslîm alur bizden melek
Nâẓır-ı mirʾât-ı Hû'yuz mâ-sivâdan geçmişüz
(vr. 70a)

Şâir, kendi gönlünün de *esrâr-ı ilmullâh* (Allah nezdindeki ilmin sırları) ile dolu olduğunu (vr. 87a), *Ümmü'l-kitab* (vr. 115b), *Seb'u'l-mesânî* (vr. 109b) ve on dört harfin sırlarını bildiğini ve anladığını (vr. 102a), sırr-ı Hudâ'nın (vr. 89b), Âdem ve Havvâ'nın sırlarının kendisinde olduğunu (vr. 101b) dile getirmiş; ayrıca lâ-taayyun âleminde sırr-ı mübhem olduğunu ve bu yüzden kimsenin kendi ahvâlini anlayamayacağını ifâde etmiştir:

Kimse temyîz eylemez keyfiyyet-i aḥvâlümi
Lâ taʿayyün ʿâleminde ben ki sırr-ı mübhemüm
(vr. 139b)

Dîvân'da bir de *esrâr-ı ilâhî* kavramına yer verilmiştir. Za'fî'ye göre, ilâhî sırlara ancak fenâ makâmına ulaşmış kalender-meşrep kişiler vâkıf olabilirler. Kaba

sofî ise ne bu gibilerin haline, ne de *esrâr-ı İlâhî'*ye vâkıf olur. Aynı husûs, sadece dış görünüme önem veren *zâhid-i efsürde-dil* ile, dinin sadece amelî hükümleri ile ilgilenen *fakîh-i şehr* için de geçerlidir. Ne zâhid *men aref* sırrını bilir, ne de fakîh, *vâkıf-ı esrâr-ı hikmet'* tir:

Semâʿ u nağmemüz ṣofî bizüm zerḳ u riyâ ṣanma
Buña vâḳıf degilsin sen bu esrâr-ı ilâhîdür
(vr. 60a)

Men ʿaref[643] sırrın ne bilsün zâhid-i efsürde-dil
Gel berü sâlik anı bu vâḳıf-ı esrâra ṣor
(vr. 66b)

Añlamazsın zâhidâ keyfiyyet-i esrârumuz
Nice demler tekye-i ḥayretde olmazsan muḳîm
(vr. 89a)

Żaʿfî bizümle baḥs̱ idemezse faḳîh-i şehr
Olmaz ʿacep ki vâḳıf-ı esrâr-ı ḥikmetüz (vr. 69b)

Şâir, bazı âyetlerin sırlarından da söz etmiştir. Ona göre *Ta-hâ'*dan maksat Hz. Peygamberin alnının sırrıdır (vr. 96b). *fe'l-fârikât* da istivânın sırrıdır (vr. 53a). *Anestü nâr'*ın sırrını ise ancak *tâlib-i dîdâr* bilir (vr. 66b). Şâire göre, sırlı sözler *dîvâne sâlik*te bulunur (vr. 89a). "*Ârif-i sırr-ı ezel vâkıf-ı esrâr-ı ebed*" (vr. 75a)'den maksadın, sırlı sözleri bilen *tâlib-i didâr* ve *dîvâne sâlik* olması muhtemeldir.

Dîvân'da sır ve esrâr ile ilgili olarak yer alan ifâdeler şunlardır: Ârif-i sırr-ı ezel, esrâr-ı ilmu'llâh (vr. 87a), esrâr-ı aşk (vr. 48b, 101b), esrâr-ı âşık (vr. 71b), esrâr-ı nihân (vr. 49b), esrâr-ı ilâhî (vr. 60a), esrâr-ı safâ (vr. 69a), hâlet-i esrâr (vr. 92b), keyfiyyet-i esrâr (vr. 26a, 89a), kâse-i sır (vr. 18b, 61a, 63a, 85a, 95a, 101b), mahabbet sırrı (vr. 65a), râz-ı Âdem, sırr-ı Havvâ (vr. 64b), râz-ı aşk (vr. 65a, 75a), savmun esrârı, sırr-ı salât (vr. 89b), seb'u'l-mesânî sırrı (vr. 109b), sırr-ı Hudâ (vr. 89b), sırr-ı mübhem (vr. 139b), sırr-ı aşk (vr. 14b), sırr-ı vahdet (vr. 64b), sırr-ı esmâ (vr. 15a, 21a, 66a, 70a), sırrı fâş etmek (vr. 62a), sırr-ı Âdem (vr. 15b), sırr-ı cânâne (vr. 15b), sırr-ı şeb-i İsrâ (vr. 116b), şakku'l-kamer sırrı (vr. 61a), vâkıf-ı müşkilât-ı nüsha-i sır (vr. 15b), vâkıf-ı esrâr-ı ebed (vr. 75a), vâkıf-ı esrâr (vr. 66b, 79b, 97b), vâkıf-ı esrâr-ı hikmet (vr. 69b).

---

[643] من عرف نفسه فقد عرف ربّه "Nefsini tanıyan Allâh'ı da tanır."

7. Nefs

Arapça bir kelime olan nefs, lügatte rûh, akıl, beden, cevher vb. anlamlara gelir. Bir tasavvuf ıstılâhı olarak nefs, kendisinde irâdî hareket, his ve hayât kuvveti bulunan latîf buharlı bir cevherdir. Kötülüğü emreden manâsında anlaşıldığı gibi, Allâh tarafından insâna üflenen rûh-ı Rahmânî ve ilâhî ben manâsında da kullanılır[644].

Aşağıdaki beyitte nefs, lügat manâsına uygun olarak, bir şeyin cevheri anlamında kullanılmıştır:

Cümle eşyâ baḥr-i vaḥdet içre müstaġraḳ hemân
Her biri nefsinde vâḥiddür deyü iḳrâr ider
(vr. 62b)

Hadîs olduğu tartışmalı olan ancak mutasavvıflar arasında son derece yaygın olan *"Nefsini bilen, Rabb'ini bilir."*[645] ifâdesindeki nefsten maksat, Allâh tarafından insâna üflenen ilâhî rûhtur. İnsânın hakîkatı olan bu rûh, ârifâne bilme ile bilinirse, onu üfleyene ait bilgi de, kendiliğinden ortaya çıkar[646]. Nefsini bilme *ma'rifet-i nefs* tabîri ile karşılanmıştır ki, şâir insânı buna davet etmektedir:

Gel maʿrifet-i nefse çalış nefsüñi ṭanı
Çün sendedür ol istedügüñ ʿâlem-i kübrâ
(vr. 13a)

ʿÂrif-i nefs ol dilâ bu cism içinde cânı gör
Cân içinde cân olan sîneñdeki îmânı gör
(vr. 20a)

Şâire göre kişinin nefsini tanıması, bu konuda gâfil olmaması gerekir. Nefsini tanıyan kişi zafere ulaşır (vr. 16a, 16b). Nefsini bilen, ulvî âlemde kudsîler/melekler ile birlikte gezinir:

ʿÂrif-i nefs olmışuz bildüñ ne şândur şânumuz
ʿÂlem-i ʿulvîde ḳudsîlerledür seyrânumuz
(vr. 69b)

Şâire göre, kişinin nefsini bilmesi aşkı bilmesine bağlıdır. Âşık olmayan nefsini bilmez:

---

644 Cebecioğlu, a.g.e., s. 472. Nefs ile ilgili kavramlar için bkz. Cürcânî, a.g.e., s. 239-240.

645 Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, C. II, s. 262.

646 Cebecioğlu, a.g.e., s. 413.

ʿÂşıḳ olmayınca kişi ṭanımaz nefsin tamâm
Nefsüñi bilmek dilersen olıgör dânâ-yı ʿaşḳ
(vr. 14a)

Kötülüğün emredicisi anlamındaki nefse gelince *Dîvân*'da buna da yer verilmiştir. Kötülüğü emredici nefs, *Dîvân*'da seg-i nefs (vr. 45b), rûbeh-i nefs (vr. 113a), nefs-i âfet (vr. 3b), nefs-i zâlim (vr. 45b), nefs-i şûm (vr. 39b), nefs-i şûm u dûn (vr. 3b), iblîs-i nefs (vr. 39b), kâfir-i nefs (vr. 80b) gibi tabîrlerle kullanılmıştır. Bu tabîrlerde nefs âfet, zâlim, şûm, dûn, kâfir olarak nitelendirilmiş; köpek, tilki ve İblîs'e benzetilmiştir. İblîs, diğer adıyla şeytan nefsin yol arkadaşıdır:

Binüp nefs atına olup şitâbân
Refîk ü mûnisüm yanumda şeyṭân
(vr. 45b)

Bu nefs kâfirdir. Zira o, dünyâyı olduğu gibi görmeyi engellemekte, dünyâyı olduğundan farklı bir şekilde, cennet olarak göstermektedir. Yani insânın gönül gözüne bir perde koymaktadır:

Zînet-i dehre virüp gönlüñi dünyâ bâġuñ
Kâfir-i nefse uyup cennet-i meʾvâ ṣanduñ
(vr. 80b)

Dîvân'da geçen *hazz-ı nefsânî* (nefsin arzusuna uygun tat) tabîri ile de, kötülüğü emredici nefs kastedilmiştir:

Murâd eglencedür ey dil cihânda ḫûb sevmekden
Degildür ḫaẓẓ-ı nefsânî ġaraż maḥbûb sevmekden
(vr. 100a)

Kötülüğü emredici nefs, kişiyi hevâ ve hevese uymaya yönlendirir (vr. 3b). Kişiyi dalâlete sürükler (vr. 39b). Tab'-ı meyyâl da ona tabi olur (vr. 39b). Böylece zühd ve salâh (güzel davranışlar) ile ilgili yapılan niyetleri bozar (vr. 3b). Şâire göre nefsânî çizgi ile pâk bir aşk aynı yerde durmaz. Ya aşktan ya da nefse uymaktan vazgeçmek gerekir. Aşk, yukarıda geçtiği gibi, ilâhî rûh anlamındaki nefsi bilmeye, tanımaya vesile olduğu gibi, aşk sayesinde nefsânî tat ve arzular da ortadan kalkar:

Ḫaẓẓ-ı nefsâniyle bir yerde ṣıġışmaz ʿaşḳ-ı pâk
Yâ hevâ-yı nefsi terk eyle ya andan geç göñül
(vr. 82b)

Şâir nefsinden son derece şikâyetçi olup yaptıklarından yakınmaktadır. Şâir cân u gönülden bir hayır yapmak istediği vakit, derhal nefs-i âfet onu engellemiştir. (vr. 3b). Bu açıdan şâir, nefsinden yakınmıştır:

Meded bu gerdiş-i gerdûn elinden
Fiġân bu nefs-i şûm u dûn elinden
(vr. 3b)

Ḫudâyâ ne'yleyem bî-çâre ḳaldum
Hevâ-yı nefsile âvâre ḳaldum
(vr. 46a)

Şâire göre, nefsini ıslâh edenler azdır. O, bu azlıktan şikâyet etmektedir:

Ḳanı bir miʿrâca irüp nefsin ıṣlâḥ eylemiş
Ṣavmuñ esrârın diyem sırr-ı ṣalâtı söyleşem
(vr. 89b)

Kötülüğü emredici nefs, nefsin mertebelerinin ilki olan *nefs-i emmâre'*dir. *Dîvân*'da nefsin bu mertebesine işâret edilmekte, zâhidin aksine, âşığın böyle bir nefse uymadığı ifâde edilmektedir:

Uymazuz emmâre-i nefsüñ hevâsına bu gün
Zâhidâ ṣanma senüñ gibi bizi şeyṭânlarûz
(vr. 69a)

Bir de bütün olgunluk özelliklerini elde etmiş, irşâd durumuna geçmiş nefs olan *nefs-i kâmile'*ye işâret edilmiş ve bu *tekmîl-i nefs* ifâdesi ile dile getirilmiştir. Şâir, aşağıdaki beytinde, şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî 'nin himmeti ile nefsini kemâle erdirdiğini ifâde etmiştir:

Tâ senüñ **Żaʿfî** özüñ ṭañ mı ḳılup tekmîl-i nefs
Gülşenî'nüñ himmetiyle fażl-ı Fażlu'llâh'ı gör
(vr. 63a)

C. Makâmât ve Ahvâl

Makâm, lügatte, ikâmet edilen yer, durak, (Bkz. vr. 37a, 40a, 51b, 101a, 108a, 112a) memûriyet, ermişlerden birinin mezârı sanılan yer manalarına gelir. *Dîvân*'da bir yerde müzik makâmı anlamında kullanılmıştır:

ʿAndelîb-i câna edvâr-ı maḳâmât ögredüp
Sen gül-i zîbâ hevâsına nevâ-sâz eyledi
(vr. 119a)

Tasavvuf ıstılâhında, kulun tekrâr etmek sûretiyle kazandığı ve kendisinde özellik haline getirdiği edepler ve ahlâk, ya da kulun riyâzet ve mücâhede ile ulaştığı dereceye verilen addır[647]. Makâmlar tevbeden başlar ve sırasıyla inâbe, zühd, tevekkül vs. devâm eder[648].

Tasavvufî anlamıyla makâm kavramı, Za'fî Dîvânı'nda da yer almıştır. Za'fî, seyr ü sülûkta aşılan makâmlara işâret ettiği aşağıdaki beytinde, *iskât-ı izâfât'*a çalışmamak gerektiğini ifâde etmiştir. Bundan maksat, seyr ü sülûk yolundaki makâmları iskât etmemek, onları atlamamak olmalıdır:

Żaʿfî şaḳın isḳâṭ-ı iżâfâta yapışma
Zîrâ ki sülûk içre maḳâmâta ne dirsin (vr. 98b)

Diğer bir beytinde de şâir, bu makâmları iskât etmediğini, her makâmı anlayıp müşâhede ettiğini ve sonuçta lâhûtî âlemde Allâh'la birlikte olduğunu ifâde etmiştir:

Her bir maḳâmı añlayup itdüñ müşâhede
Biz sâkinân-ı perde-i lâhût-ı ḥażretüz
(vr. 69b)

En yüksek makâm *makâm-ı mahmûd* olarak gösterilmiştir[649]. *Dîvân*'da doğrudan sözü edilen makâmlar, vâhidiyyet makâmı (vr. 15a), makâm-ı vahdet (vr. 102a) ve lâ-taayyün (vr. 100b) makâmlarıdır ki, her üçü de vahdet-i vücûdu göstermektedir. Ancak vahdet-i vücûd, makâmdan ziyâde makâmın mukâbili olan *ahvâl* tanımına daha uygun düştüğü için, bu konu ahvâl bahsinde işlenecektir. Bununla birlikte *Dîvân*'da makâm kelimesine nispet edilmeden kendilerinden söz edilen pek çok tasavvufî makâm var ki bunların bir kısmı aşağıda işlenecektir.

Makâm kavramının mukâbilinde yer alan ahvâl kavramına gelince, bu, içinde bulunulan zaman veya durum demek olan hâl kelimesinin çoğuludur. Bir tasavvuf terimi olarak ise hâl, kendiliğinden kespsiz kalbe doğan manâ, cezbe, baygınlık, coşkunluk demektir. Hâl kavramının *Dîvân*'da cezbe ve vecd kavramlarıyla birlikte kullanılmış olması (vr. 34a, 98b), hâlin ıstılâhî anlamı ile paralellik arz etmektedir. Aşağıdaki beyitte cezbe, vecd ve hâl kavramlarının her üçü birlikte kullanılmıştır.

---

647 Cebecioğlu, a.g.e., s. 410.
648 Eraydın, a.g.e., s. 153-154.
649 Eraydın, a.y.

Rindân-ı ḫarâbâtı ne mülk ü ne mâl añlar
Yâ *cez̲be*-i rûḥânî yâ *vecd* ile *ḥâl* añlar
(vr. 66b)

Makâm ile hâl arasında bazı farklar vardır ki öncelikle bunları açıklamakta yarar vardır. Hâller vehbîdir. Makâmın aksine hâl çalışılarak elde edilemez. Hâl çift çift gelir. Kabz ve bast, fenâ ve bekâ, sekr ve sahv gibi. Makâm ise tevbe, tevekkül, teslîm gibi ferd ferd teşekkül eder[650].

Tasavvufta hâl ehli ve kâl ehli diye iki gruptan bahsedilir. Kâl ehli mânevî hâllere sahip olmayan, işin sadece lafını eden kişiler iken; hâl ehli, gerçeği bulan, ma'rifete eren ve bu şekilde tevhîdi yaşayan kişilerdir[651].

Dîvân'da aşk bir hâl (vr. 121b), âşık da ehl-i hâl (vr. 98b) olarak ifâde edilmiştir. Ehl-i hâl olan âşıkta aynı zamanda vecd ve cezbe-i rûhânî gerçekleşir (vr. 34a, 66b, 98b). Âşıktaki zevk ve semâ ondaki hallerden bazılarıdır:

ʿÂşıḳuñ z̲evḳ u semâʿı ṣanma sen beyhûdedür
Añlamazsın zâhidâ ʿâşıḳda çoḳ ḥâlât olur
(vr. 65a)

Ehl-i aşkın karşıtında ise, ehl-i akl yer alır (vr. 67a). Burada kâl ehlinin, aynı zamanda akıl ehli oldukları görülür. Ehl-i aşkın yaşadığını, ehl-i aklın yaşaması imkansızdır. Ehl-i hâlin karşıtında yer alan diğer bir tip de zâhittir (vr. 67a). Aşağıdaki beyitlerde de bu husûslar ifâde edilmiştir:

Ehl-i ʿaşḳa ḥâl olan ʿaḳl ehline olur muḥâl
ʿAḳl ile yâr olamaz her kim ola şeydâ-yı ʿaşḳ
(vr. 14a)

Ṭaʿn iderse zâhid-i ẓâhir perest olmaz ʿaceb
Ehl olmayan añlar mı senüñ ḥâlâtını
(vr. 116b)

Dilinde kâli olup da gönlünde hâli olmayan kişi muhabbetten dem vursa bile, bu kuru bir iddiadan öteye geçmez (vr. 59a). Seyr ü sülûk yolunu bitirmek için kâli terk etmek gerekir. Zira o yolda dert ve belâ vr. vardır (vr. 122a). Kâl ehli, hâli müşâhede etme mertebesine ulaşamaz.

[650] Cebecioğlu, a.g.e., s. 42.
[651] Cebecioğlu, a.g.e., s. 245.

Ḳâliyle ḳalan aḥmaḳ irmez şühûd-ı ḥâle
Zîrâ ṣafâ-yı ṣıdḳuñ hergiz zebâna ṣığmaz
(vr. 70a)

Vahdetin sırrı kâl ile ifâde edilemez. O ancak hâl ile anlaşılır. Onu tatmak gerekir. O yüzden vahdet anlayışı delîl ile isbât edilemez (vr. 69b). Aşağıdaki beyitte de bu husûs ifâde edilmiştir:

Sırr-ı vaḥdet emr-i ẕevḳîdür denilmez ḳâl ile
Yoḳsa bu maʿnâ delîl ile ḳaçan is̱bât olur
(vr. 64b)

Ehl-i hâlin bir takım özellikleri vardır: Ehl-i hâlin söylediği sözler, ehl-i kâlin söylediği sözler gibi anlamsız değildir. Sözlerinden, kişinin hâl ehli olduğu anlaşılır. Ehl-i hâlin diğer bir özelliği ise, içinde bulunduğu hâl ile ilgilenmesi, mâzide olup bitenden ve müstakbelde olacak olandan dolayı gam yememesidir:

Ḳâl kim ḥâl ehli söyler ḳâl ṣanma ḥâldür
Sûz-i güftârı anuñ ḥâl olduġına dâldur
(vr. 67a)

Ehl-i ḥâl ol yime müstaḳbel ġamını ki ṣaḳın
Añma mâżî ḥâlini yaʿnî geçenden geç göñül
(vr. 82b)

Ehl-i kâlin en önemli özelliği ise, dünyâ işleri ile ilgili *kîl u kâl* (dedikodu) içinde bulunmalarıdır (vr. 58a, 99b). *Dîvân*'da, *ehl-i vukûf'*un kîl u kâla ihtiyâcı olmadığı ifâde edilerek, bu tabîr ehl-i hâl yerinde kullanılmıştır. Bir beyitte, *kîl u kâl* ile birlikte, Farsça karşılığı olan *güft ü gû* ve *çend ile çûn* tabîrleri de kullanılmıştır ki, şâire göre, bunların sonu gelmez. O yüzden en iyisi bunları terk etmektir:

Ne'ylesün ḳîl ü ḳâlı ehl-i vuḳûf
ʿÂrife her varaḳ kitab ancaḳ
(vr. 17a)

Żaʿfiyâ güft ü gûya ġâyet yoḳ
Niçe bir ḳîl ü ḳâl u çend ile çûn
(vr. 16a)

Şâir, ehl-i hâli çok önemsemekte ve onlara büyük bir saygı duymaktadır:

Ehl-i ḥâlüñ ayaġı ṭopraġıyuz
ʿArṣa-i ʿaşḳ içinde ḫâküz biz

(vr. 67b)

Makâm ve hâl hakkında giriş mâhiyetindeki bu bilgileri verdikten sonra, şimdi *Dîvân*'da yer alan ilgili kavramların izâhâtına geçebiliriz.

1. Makâmât

a) Duâ

Allâh'a yakarış olan duâ aynı zamanda zikrin tamamlayıcı bir unsurudur. Duâda kul ve Allâh, başka bir deyişle isteyen ve kendisinden istekte bulunulan olmak üzere iki taraf vardır. *Dîvân*'da kulun duâsı ile ilgili olarak bir çok tabîr geçmektedir: Duâ etmek (vr. 11a, 18a, 108b), duâ-yı hayr etmek (vr. 92b), duâya ikâmet etmek (vr. 44a), cenâb-ı devlete duâ etmek (vr. 50b), duâ-yı devlete el kaldırmak (vr. 95a), duâ irsâl etmek (vr. 107b), duâya başlamak (vr. 48b), el duâya kaldırmak (vr. 5a, 6a, 8a, 12b, 45b), el açmak (vr. 18a, 39b), dergâha el açmak (vr. 9b), senâ etmek (vr. 18a), recâ etmek (vr. 18a), cânib-i Hakk'a yönelmek ve teveccüh etmek (vr. 39b), arz-ı hâcât etmek (vr. 18a), ağlaşıp inleşip nidâ etmek (vr. 18a), mihrâbta secdeden başı kaldırmamak (vr. 92b), der-geh-i Hakk'a el açarak duâ etmek (vr. 98a) dest-i duâyı dergeh-i Hakk'a küşâd etmek (vr. 81a).

Şâir duâ ederken yirmi yedi yerde (vr. 3b, 23b, 24a, 31b, 33b, 33b, 35a, 38a, 39b, 39b, 39b, 40a, 40a, 47b, 45b, 46a, 48b, 49a, 49a, 52b, G.201/1, G.239/1, G.243/1, 96b, G.317/5, 118b, 120b, 18a) *Yâ İlâhî* veya *İlâhî;* yirmi üç yerde (6a, 8b, 20a, 23b, 37b, 39a, 40a, 47a, 48b, 59b, G.142/2, 76b, 84a, G.190/1, G.220/1-90a, 92a, G.291/1, G.297/4, G.311/3, 110b, 117a, G.399/2 37b) *Yâ Rabbî*, bir yerde de (54b) *Yâ Fettâh* diyerek Allâh'a nidâ etmiştir. Şâire göre, ins ve cin *âmîn* diyerek duâsına iştirâk etmektedir:

Żaʿfiyâ ḳaldur el duʿâ içün
Diye âmîn tâ ki ins ile cân
(vr. 97a)

Dîvân'da geçen duâ mevzuları ise farklıdır. Za'fî'nin çocuğun uzun ömürlü olması (vr. 33b), sultânın saltanatının sürekli olması (vr. 81a), firkat, aşk ateşi, gönül hastalıkları gibi bütün sıkıntılarından kurtulmak (vr. 55b), sevgili ile buluşmak ve

onunla vuslata ermek (vr. 17b, 39b) gibi çeşitli konularda duâ ettiği görülmektedir. Şâire göre sevgiliye gönderilecek en güzel armağan ona aşk ile duâ göndermektir (vr. 107b). Bu husûs aşağıdaki beyitte de ifâde edilmiştir:

Gedâdur çün bulınmaz tuḥfesi sulṭânuma lâyıḳ
Duʿâ irsâl ider **Żaʿfî** ṭapuña armaġan içün
(vr. 94b)

Şâir, Hz. Peygamber'e ümmet olmak; son nefeste devlet ehli olmak, yani îmânlı gitmek (vr. 38a) için de duâ etmiştir. Ayrıca o, Allâh'tan merhamet (vr. 4a), himâye (vr. 18a), inâyet (vr. 40a), şerîatın ışığının yolunu aydınlatmasını (vr. 40a) ve kendisini hidâyet yoluna sevk edecek bir rehber istemektedir:

Yollarda ḳaldı **Żaʿfi**-i bî-dil meded şehâ
Göster delîlüñ ile hidâyet ṭarîḳını
(vr. 116a)

Şâir, aşağıdaki beyitte de diliyle duâ ederken gönlünün başka şeyler düşündüğünden yakınmaktadır:

Duʿâya her ḳaçan kim ḳaldıram el
Dilüm söyler göñülde fikr-i mühmel
(vr. 45b)

Şâir, duâlarının kabul olunacağına dair büyük bir iyimserlik içerisindedir. Ona göre, Allâh'ın rahmet deryâsı o kadar sonsuzdur ki, asla önüne set kurulamaz (vr. 46a). Allâh'ın yardımı olmazsa selâmete ulaşmak mümkün olmaz (vr. 46a). *"Bana duâ edin, kabul edeyim*" (Mümin 40/60) âyetini ma'nen iktibâs eden şâir, kulun görevinin duâ etmek olduğunu, Allâh'tan beklenenin ise yapılan duâya icâbet etmek olduğunu ifâde etmektedir:

Anı maḥrûm gönderme ḳapuñdan
Duʿâ ḳuldan icâbet Ḥażretüñden
(vr. 4a)

Şâire göre kul duâ ettikten sonra, Allâh onu tevfîk eyler, muvaffak eder (vr. 46a), hidâyete erdirir (vr. 116a), ona inâyet yetiştirir (vr. 17b, 40a), merhamet eder (vr. 40a), duâsını müstecâb eyler (vr. 6a) ve ona yeni kapılar açar (ebvâb-ı fütûh):

Ola ki üstümüze feth ola ebvâb-ı fütûḥ
Żaʿfiyâ cân u göñülden diyelüm yâ Fettâḥ

(vr. 54b)

Şâire göre gönül ehlinin Allâh'a duâ etmesi ve onun dergâhını övmesi gerekir (vr. 18a). O, âsitân-ı Gülşenî'ye bağlı olmayı, duâlarının kabul edilmesi için bir vesile olarak düşünmektedir:

Âsitân-ı Gülşenî dervîşi olduñ cânla
Ḥaḳ ḳabûl eyler muḳarrar **Żaʿfi**yâ daʿvâtuñı
(vr. 117a)

Bununla birlikte şâir duâsının kabul olması için ayrıca duâ etmektedir (vr. 4a). Bu husûs aşağıdaki beyitte de görülmektedir:

El duʿâya ḳaldırup ḫatm itdüm âḫir ḳıṣṣayı
Müstecâb eyle keremden anı yâ Rabb-ı Kerîm
(vr. 6a)

b) Fakr

Fakr, maddî ve manevî fakirlik olmak üzere iki türlüdür. Maddî fakirlik îzâhtan vârestedir. Manevî fakirlik ise, dünyâdan ve mâsivâdan hiçbir şeye gönülde yer vermeyerek, mâlik olunan şeyleri Hakk'ın rızâsına sunmak ve O'nun yolunda bezl etmektir. Tasavvufta esâs olan maddî fakirlik değil, manevî fakirliktir. Manen fakir olan, beşerî sıfatlardan sıyrılıp, kendini bir şeye mâlik görmeyen kimsedir. Bunlar mal, mülk ve mansıba sahip olsalar bile hiçbirine gönül bağlamazlar[652].

Manen fakîr olan kişi, maddî boyutuyla da fakir olabilir. Şâir aşağıdaki beytinde bu husûsa işâret etmekte ve sûrette her ne kadar fakir olsa da manen aslında zengin ve padişah olduğunu ifâde etmektedir:

Ṣûretde faḳîr-i dil-şikeste
Maʿnîde ġanî vü pâdişâyuz
(vr. 71a).

Şâir, maddî fakirlikten şikâyet etmek yerine, bunun bir övünç kaynağı olarak addedilmesi gerektiği inancındadır. Bilindiği gibi, bu husûsla ilgili olarak Hz. Peygamber'den *"Fakirlik benim övüncümdür"*[653] şeklinde bir hadîs rivâyet edilir.

[652] Bkz.Eraydın, a.g.e., s. 182. Fakirliğin hâlleri için bkz. Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, (Çev. Ali Arslan), Merve Yay., İst. ty, C. IV, s. 378.

[653] Aclûnî, a.g.e., C. II, s. 87.

Şâir de bazı beyitlerinde (vr. 4b, 21a) bu rivâyete işâret ederek fakr ile fâhir olduğunu ifâde etmiştir. Şâire göre fakr ile fahr etmek vakâr ehli olan insânların bir vasfıdır:

Sen daḫı faḫr eyle faḳr ile budur aṣl-ı vaḳâr
Saña ḳalmaz bu cihân mülkin bilürsen pây-dâr
(vr. 20a)

Fakr kavramına ıstılâh olarak yüklenen diğer bir anlam ise, varlıktan kurtulup Allâh'ta fâni olmak, ya da Allâh'tan başka hiçbir şeye ihtiyâç duymamaktır[654]. Şâir de bir çok yerde fakr ve fenâ kavramlarına birlikte yer vermiştir. O, ömür binasının sağlam olmadığını; köhne bir ribât olan âleme gelen hiç kimsenin orada karar kılmadığını görünce, fenâ ve fakr köşesini tercih etmiş (vr. 32b); ömrü boyunca fakr ve fenâ içerisinde yaşamıştır (vr. 7b). Ona göre, merdüm-i kâmil olan, fakr u fenâya mübtelâdır (vr. 13b). Râh-ı maksûda, fena, fakr ve melâmet ile ulaşılır (vr. 65b). Mutluluk zamâneden değil, fakr ve fenâ yolundan istenir:

Devlet saʿâdet isteme **Żaʿfî** zamâneden
Gösterdiler ezelde çü faḳr u fenâ yolın
(vr. 94a)

Fakr kavramı, *Dîvân*'da *aşk* (vr. 58a, 61b) ve *gayret* (vr. 7b) kavramları ile de birlikte kullanılmıştır. Bunlar birbirlerini tamamlayacak tarzda kullanılmışlardır. *Dîvân*'da fakr kavramı ile birlikte kullanılan diğer bir kavram da *istiğna*'dır. Şâire göre fakrı talep eden kişinin istiğnâ sâhibi olması, yani Allâh ile yetinmesi gerekir.

Ṭâlib-i faḳr u fenâ olanda istiğnâ gerek
Her ne deñlü bende ise başına Dârâ gerek
(vr. 20b)

c) İstiğnâ

Zenginlik, ihtiyaçsızlık anlamında Arapça bir kelime olan istiğnâ, (vr. 63b, 98a, 99a, 121b) beyitlerinde bu anlamıyla kullanılmıştır. Bir tasavvuf ıstılâhı olarak ise, Allâh'a vâsıl olanın onunla yetinmesi hâline verilen addır[655]. Bu durumda başka şeye ihtiyaç duyulmaz. Aşağıdaki beytinde şâir, fakr ve fenâyı talep eden kişinin

654 Cebecioğlu, a.g.e., s. 204.
655 Cebecioğlu, a.g.e., s. 322.

istiğnâ vasfına sahip olması gerektiğini ifâde ederek, istiğnânın adı geçen makâmlara ulaşmada bir basamak teşkil ettiğine dikkat çekmiştir. Öte taraftan bu üç vasfın bir arada zikredilmesi, bu vasıfların birbirlerine yakın anlamlar içermesinden de kaynaklanmaktadır:

Ṭâlib-i faḳr u fenâ olanda istiġnâ gerek
Her ne deñlü bende ise başına Dârâ gerek
(vr. 20b)

Şâir aşağıda yer alan beytinde de otokritik yaparak, içinde bulunduğu istiğnâsızlık hâlini, zillet olarak vasıflandırmış ve bundan dolayı Allâh'tan utandığını ifâde etmiştir:

Utan Allâh'dan fikr eyle ḥâlüñ ey dil-i rüsvâ
Nedendür bunca ẕillet yoḳ mıdur ẕâtuñda istiġnâ
(vr. 51a)

d) Kanâat

Kanâat, Arapça bir kelime olup lügatta iknâ olmak, yetinmek gibi anlamlara gelir. Tasavvufta yaşamak için zarûrî olan ihtiyaçlar dışında kalan bütün nefsî arzulardan uzak durmaktır[656]. Cürcânî, kanâatı hakîkat ehlinin me'lûfâtın (alışılmış şeylerin) yokluğunda sâkin olması[657] şeklinde tarif etmiştir.

Za'fî'ye göre, kanâatkâr kişi azla yetinmeyi bildiği için, gedâlıktan/dilenmekten ve başkasının eline bakmaktan ferâgat eder. Bundan daha güzel bir haslet de yoktur. Zira dilenmek âlemde en büyük şenâattır:

Ne ḳanâʿat gibi bir kâr-ı ferâġat bulınur
Ne gedâlıḳ gibi ʿâlemde şenâʿat bulınur
(vr. 63b)

Ona göre, vahşi kuş gibi bir dâne için tuzağa düşmektense, kanâatkar davranmak daha iyidir (vr. 79b). Aşağıdaki beyitte "*Aşk Ankâsı'nı avlamak için "Kanâat kâf"ını mesken tutmak gerekir. Aksi takdîrde bu kuşu avlamak mümkün değildir.*" diyen şâir, aşka giden yolun kanâattan geçtiğine inanmaktadır:

Meskenüñ Ḳâf-ı ḳanâʿat itmeyince müstaḥil

[656] Cebecioğlu, a.g.e., s. 347.
[657] Cürcânî, a.g.e., s. 182.

Dâm-ı taḳlîd ile ṣayd olmaz dilâ ʿAnḳâ-yı ʿaşḳ (vr. 14b)

Şâir "*Kanâat yoğ imiş sende, yolun pâk eyle gel ey dil*" (vr. 51b) şeklinde gönlüne seslenerek, kanâat ile ilgili olarak özeleştiri yapmaktadır. Kanâatı şâirin, cihânın nakışlarından yüz çevirmesi; bülbül-i şeydâ gibi gül bahçelerini seyr etmemesi gibi sonuçlar doğurmuştur (vr. 32a). Şâire göre, kanâatı kendisine meslek edinen kişi, Hz. İsa gibi tecerrüd makâmına ulaşır ve dünyâya sultân olur:

ʿÎsâ-ṣıfat mücerred ü sulṭân-ı dehr olur
Her kim ki pîşe ḳıldı ḳanâʿat ṭarîḳını
(vr. 116b)

Dîvân'da çoklukla zikredilen *Kâf-ı kanâat* terkîbi, tevriyeli olarak iki farklı anlama gelecek şekilde kullanılmıştır (Bkz. vr. 14b, 32a, 50b, 65b, 79b): Kanâat Kâf'ı anlamına gelen bu terkîbden, kanâat kelimesinin başındaki *Kaf* harfi anlaşıldığı gibi, Ankâ karînesinin zikredilmesi suretiyle, Kâf Dağı da anlaşılmaktadır. Böylece sınırsızlıktan ve büyüklükten kinâye olarak kullanılan Kâf Dağı'na benzetilmek sûretiyle, kanâatın ne kadar sınırsız ve büyük bir haslet olduğuna işâret edilmiş olmaktadır. Burada aynı zamanda, Hz. Peygamberin "*Kana'at tükenmeyen bir hazînedir.*"[658] anlamındaki hadîsine de işâret vardır. Ayrıca bu tabîrle nasıl ki Anka kuşu, Kaf Dağı'nı arzulamakta ise, şâirin gönlünün de, kanâatı arzuladığı dile getirilmek istenmektedir. Bu tabirin içinde geçtiği beyitlerden birine aşağıda yer verilmiştir:

Göñül ʿanḳâ-ṣıfat ḳâf-ı ḳanâʿat gûşesin ister
Uṣandı ḳayd-ı ʿâlemden ferâġat gûşesin ister
(vr. 65b)

Beyitte geçen *Ankâ sıfat* tabîri kanâat sâhibi anlamında kullanılmıştır. Gerçekten de kanâat sahipleri için, kinâye olarak *Ankâ meşreb*, *Ankâ tabîat* şeklindeki tâbirlerin kullanımı, eski edebiyâtta sıkça rastlanan bir husustur.[659].

Anka kuşu nasıl ki kalabalıktan kaçıp, Kâf Dağı'nın tenhâlığını kendisine mesken tutuyorsa, şâir de kanâatkâr olarak şu âlemdeki kesretten ve mâsivâllah'tan uzaklaşıp vahdet tenhâlığına varmaktadır (vr. 83b). Bu husûs aşağıdaki beyitte de ifâde edilmiştir:

---

[658] Aclûnî, a.g.e., C. II, s. 102.

[659] Cebecioğlu, a.g.e., s. 59.

Ḳılup pervâze kes̱ret gülşeninden bülbül-i ṭabʿum
İdindi menzilin Ḳâf-ı ḳanâʿat nitekim Èanḳâ
(vr. 50b)

e) Mezellet

Sözlükte itaatkârlık, boyun eğme, rezillik ve küçük düşme anlamlarına gelen mezellet[660], *Dîvân*'da tevâzu göstermek ve nefisle mücâdele etmek anlamında kullanılmıştır. Aşağıdaki beytinde "*Ey Za'fî, pîrin kapısının toprağı meskenin olduğu için gam yeme, zira ehl-i dil olan kişiler daima mezelleti arzu eder.*" diyen şâir, pîrin kapısını mesken edinmeyi mezellet ile eş tutmuştur. Buradan anlaşılmaktadır ki, şâir pîrin kapısını tevâzu gösterilen ve nefisle mücâdele edilen bir makâm olarak görmektedir:

Ġam yime **Żaʿfî** olursa ḫâk-i devlet meskenüñ
Ehl-i diller dâʾimâ eyler mez̠ellet ârzû
(vr. 103a)

Aşağıdaki beyitte şâir, *hak-i mezellet*'i fâni dünyânın şaşaasına tercîh ettiğini ifâde etmiştir.

Bu fânî dâr-ı dünyâdan beḳâ fehm itmeyüp hergiz
Anuñçün **Żaʿfi**yâ ḫâk-i mez̠ellet iḫtiyâr itdüm
(vr. 83b)

Aşağıdaki beyitte de şâir, dünyâya yüz çeviren ehl-i mezelletin, kûy-ı fenâyı tercîh ettiğini ifâde etmiştir. Buna göre mezellet ehli, şâir tarafından aynı zamanda fenâ ehli olarak tasavvur olunmaktadır:

Biz mez̠ellet ehliyüz kûy-ı fenâ besdür bize
Kâḫ-ı eyvân olmasun lâzım degil keyvânumuz
(vr. 69b)

f) Rızâ ve Teslîmiyyet

Rızâ, Arapça'da râzı olmak, memnûn kalmak anlamına gelen bir kelimedir. Tasavvuf ilminde, kalbin, hükmün akışı altında sükûnet içinde bulunması hâli, ya da hüküm ve kazâya itirâzda bulunmama hâli olarak tarif edilir[661]. Rızâ ile yakın anlamlı olan diğer bir kavram da teslîmiyyettir. Teslîmiyyet boyun eğmek anlamında Arapça

[660] Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık, yy., ty., s. 296
[661] Cebecioğlu, a.g.e., s. 517.

bir kelime olup, bir tasavvuf ıstılâhı olarak, Allâh'ın emrine bağlanıp boyun eğmek, uygunsuz itirâzı terk etmek, başa bela indiğinde içte ve dışta değişme olmaksızın sâbit durmak veya kazâyı rızâ ile karşılamak şeklinde tarîf edilmiştir[662].

Yakın anlamlı olan her iki kavramın Za'fî Dîvânı'nda da, birlikte zikredildiği görülmektedir. Bir yerde, içinin teslîm, rızâ ve sevgi ile dolu olduğunu (vr. 113b) ifâde eden şâir, bir başka yerde de Allâh'ın hükümlerine cân ile teslîm olup *"çûn u çerâ"* dan (nasıl ve niçinden) uzak olduğunu (vr. 70b) ifâde etmiştir. O, mâsivâyı gönülden atıp, vahdet anlayışına sahip olmayı; rızâ ve teslîmiyyetin gönlü kaplamasını ideal bir durum olarak görmektedir:

İrişüp vaḥdete dilde ḳomaya naḳş-ı sivâ
Ḳaplaya cân u göñül mülkini teslîm ü rıżâ
(vr. 19b)

Allâh'tan gelene rızâ göstermek ile ilgili verilebilecek hiçbir örnek, firkat ve cefâya gösterilecek rızâ kadar cân alıcı olamaz. Şâire göre yâr cefâ yolunu terk etmediği gibi, âşık da rızâ yolunu terk etmez (vr. 93b). O, *Hâkim-i rûz-i elest'*in kendisi için yâr hecrini/ayrılığını takdîr ettiğini ve kendisine düşenin de buna rızâ göstermek olduğuna inanmaktadır:

Żaʿfiyâ göster rıżâ kim ḥâkim-i rûz-i elest
Her zamân bir yâr hecrin saña taḳdîr eyledi
(vr. 55b)

g) Zikir

Sözlükte anmak, hatırlamak, unutmamak gibi anlamlara gelen zikir, tasavvufta mürîdin sesli veya sessiz, toplu veya tek başına, Allâh'ı, Esmâ-i Hüsnâ ve kelime-i tevhîd gibi belirli kelime ve cümleleri tekrarlayarak anması demektir. Sûfînin seyr ü sülûku zikirle gerçekleşir[663].

Dîvân'da zikrin Allâh ile olan ilgisi sadedinde, zikr-i Allâh (39b, 39b), zikr-i ehad (vr. 56b), zikr-i Hak (vr. 39b), zâkir-i Mevlâ (vr. 72a) gibi terkîbler kullanılmıştır. Bunlara cezbe-i zikr (vr. 22a) terkîbini de ilâve edecek olursak, *Dîvân*'da içinde zikir kavramının geçtiği terkîbler ortaya çıkmış olacaktır.

[662] Cürcânî, a.e.g., s. 59.

[663] Cürcânî, a.g.e., s. 109; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İst. 1995, s. 588-89.

Şâire göre, Allâh dergâhında hâs insânlardan olmak isteyen gönlün, sarf ettiği her sözünde Allâh'ı anması (zikr-i Allâh) gerekir (vr. 39b). Allâh'ın zikredilmesi ile başlanan her sözün kıymeti o kadar büyüktür ki, o *arş-ı Allâh'*a layıktır (vr. 39b). Aşağıdaki beyitte, Allâh'ın adı ile başlanmayan her işin sonunun hayırsız olacağı şeklindeki hadîsin[664] mefhûm-ı muhâlifi ifâde edilerek, her eylemden önce besmele çekerek Allâh'ın adının anılmasının önemine işâret edilmiştir:

Her iş ki ola ẕikr-i Ḥaḳ ile râm
Ebed ḳalmaya nâḳıṣ ol ola tâm
(vr. 39b)

Şâir, bu anlayışına uygun bir tarzda, dîvânının dîbâcesini besmele ile başlatmış, yine aşağıdaki matla'da da besmeleye yer vermiştir:

Ey cemâlüñ âyeti ser ṣafḥa-i metn-i ḳadîm
Başladum şerḥine bismillâhirraḥmânirraḥîm
(vr. 90a)

Buraya kadar anlatılanlar, şâirin dil ile yapılan zikre bakış açısı olarak tasavvur olunabilir. Nitekim *Dîvân*'da bu anlamda *vird-i zebân* (dil virdi) kavramı da geçmektedir (vr. 32b). *Dîvân*'da daha bir çok yerde geçen vird kavramı, Tasavvuf terminolojisinde, her gün rutin olarak okunması görev haline getirilen duâ veya zikir anlamına gelen ve genel olarak Kur'ânı-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflere dayanan bir çeşit zikirdir[665]. Bu kavram *Dîvân*'da, bir yerde çoğul olarak *evrâd* (vr. 68b), diğer yerlerde de tekil olarak *vird* şeklinde geçmiştir. Virdin devamlılık özelliğine "*Virdüm olmışdur direm bu mısrâ'ı her demde ben*" (vr. 27b) ve "*Bu mısrâ'ı dir vird idüben derd ile her bâr*" (vr. 28b) gibi ifâdelerde işâret edilmiştir.

Şair, "*Şâh selâmun aleyk*" (vr. 4b), "*ve'ş-Şems*" sûresi (vr. 68b), "*Gözlerüm nûrı güneş yüzli Memi Şâh'um benüm*" (vr. 27b), "*İbrâhim efendüm yüzi gül gonce-dehânum*" (vr. 28b) ve "*Âşıklarûz belâ-zedeler mübtelâlarûz âlemde bir mahabbete kalmış gedâlarûz*" (vr. 32b) gibi ifâdeleri vird olarak okuduğunu ifâde etmektedir. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber, diğerleri ise sevgili ya da mürşit için okunan

---

664 İmâm Nevevî, *Riyâzu's-Sâlihîn*, s. 481.
665 Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 248; Cebecioğlu, a.g.e., s. 702.

virdlerdir. Yine doğrudan olmasa da, dolaylı olarak *Yâ fettâh"* zikrinin de bir vird olarak okunduğu anlaşılmaktadır:

Ola ki üstümüze fetḥ ola ebvâb-ı fütûḥ
Żaʿfiyâ cân u göñülden diyelüm yâ Fettâḥ
(vr. 54b)

Şâir, vahdet-i vücûd inancını da zikir ile ilişkilendirmiştir. Ona göre, keskin bir vahdet inancına sahip olmak için daima Allâh'ı zikr etmek gerekir (vr. 56b). Vahdet denizinde müstağrak olan bütün eşya içinde Allâh'ı *vâhiddir* diyerek ikrâr eder:

Cümle eşyâ baḥr-i vaḥdet içre müstaġraḳ hemân
Her biri nefsinde vâḥiddür deyü iḳrâr ider
(vr. 62b)

Zikrin bu çeşidi *zebân-ı hâl* ile yapılan zikir olarak anılmaktadır ki, *Dîvân*'da bu kavrama da yer verilmiştir:

Vird idüp dir cümle-i eşyâ zebân-ı ḥâl ile
Şân-ı pâk-i Ḥażret-i Pâşâ'ya ṣıḥḥat yaraşur
(vr. 23b)

Şâir, *"Hîç bir şey var mı kim ana müsebbih olmaya"* diyerek bütün mevcudâtın Allâh'ı tesbîh ettiğini ifâde etmektedir (vr. 62b) ki, bu husus "*Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O'nu tesbîh eder. O'nu övgü ile tesbîh etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbîhini anlamazsınız.*" (İsrâ 17/44) âyet-i kerîmesinde de açıkça ifâde edilmiştir. Şâire göre, kuşların nâlesi boşuna değildir. Onlar, *zikr-i Hak* terennüm ederler. Dolayısıyla onlar, *zakir-i Mevlâ'*dır:

Ṣanmañuz beyhûdedür her dem ṭuyûruñ nâlesi
Ẕikr-i Ḥaḳ söyler dilinde ẕâkir-i Mevlâ imiş
(vr. 72a)

Aşağıdaki beyitte, şâir bir zikir çeşidi olarak sema' yaptığını ve bunda riyâ olmadığını ifâde etmiştir. Şâirin Mevleviyye tarîkatı ile olan irtibâtı bahsinde detaylıca işlendiği gibi, onun semâ yapmasını, gerek kendisinin, gerekse mensûbu olduğu Gülşeniyye tarîkatının Mevlevîliğin etkisinde kalmış olmasına bağlamak gerekir.

Semâʿ u naġmemüz ṣofî bizüm zerḳ u riyâ ṣanma

Buña vâḳıf degilsin sen bu esrâr-ı ilâhîdür
(vr. 60a)

Şâir hemen her konuda yaptığı gibi, zikri de aşk ile irtibâtlandırmıştır. Onun, sevgilisini yâd etmeden, gönülden gelerek Allâh'ı zikretmesi mümkün değildir (vr. 45b). Onun yaptığı zikir, tesbihât ve kıldığı namazlar vuslat içindir (vr. 30b). Tâlipler bu yüzden aşk ile arşı tavâf eden Kerrûbîn melekleri gibi zikir cezbesine kapılmaktadırlar (vr. 22a)

h) Zühd

Lügatte rağbet etmemek anlamına gelen zühd, bir tasavvuf ıstılâhı olarak kişinin dünyâdan yüz çevirmesi, dünyâ sevgisini gönlünden atması ve âhiret sevgisine yönelmesidir[666]. Dünyânın fânî olduğu, dünyâya meyletmemek gerektiği ile ilgili bir çok beyit âlem konusunda işlendiği için ayrıca burada ele alınmayacaktır. (Örneğin bkz. vr. 32b, 50b, 52b, 53a, 59b, 59b, 79b, 82b, 85a, 93b, 113a) Ancak bu beyitlerde her ne kadar dünyâ kötüleniyorsa da, doğrudan zühd kavramına temâs edilmemiştir. *Dîvân*'da sadece bir yerde, ıstılâh anlamına uygun olarak zühd kavramına yer verilmiştir:

Dil ü cândan idem ger ḫayra niyyet
Aña mâniᶜ olur bu nefs-i âfet

Bozar ol niyyet-i zühd ü ṣalâḥı
Göñül bulmaz meẓâlimden felâḥı
(vr. 3b)

Görüldüğü gibi, nefsin, zühd ve sâlâha olan niyetini bozduğunu söylerken şâirin maksadı, dünyâ sevgisini gönülden atmaya ve âhirete yönelmeye nefsin sürekli engeller çıkarttığıdır.

Zühdün yukarıda yapılan tanımına uyan kişiye zâhid denir. Ancak dîvân edebiyatında genelde zâhid, dinî konularda anlayışı kıt, her işin ancak dış kabuğunda kalabilen, derinlere inmesini beceremeyen, ilim ve îmânı dış görünüşüyle anlayan, bunu da ısrarla başkalarına anlatan ve durmadan öğütler verip topluma düzen verdiklerini sanan kişiler olarak ele alınır[667]. Dolayısıyla zâhid, hem olumlu bir anlam

---

[666] Gazâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 427 vd.; Cebecioğlu, a.g.e., 717.
[667] Pala, a.g.e., s. 501.

taşıyan sûfî, hem de olumsuz bir anlam taşıyan sofu mukâbilinde kullanılmış olmaktadır[668].

Za'fî Dîvânı'nda da zâhid kavramı daha ziyade olumsuz anlamıyla ele alınmıştır. Zâhid, *Dîvân*'da hüşk/sert (vr. 85a), sâlûs/riyâkâr (vr. 62b, 98b), hod-bîn/kendini beğenmiş (vr. 52a), şeytan (vr. 69a), nâ-pühte/pişmemiş (vr. 55a), zâhir-perest (vr. 116b), zerk ve riyâ sahibi (vr. 69a) olarak nitelendirilmiştir. Zâhid, kendisi gibi olmayanları ta'n eder (vr. 116b), halvette iken şath ve tâmât ile uğraşır (vr. 65a), aşkın keyfiyyetini idrâk edemez (vr. 122b), âşığın sözünü (vr. 70a) ve onda ne gibi hâller olduğunu anlayamaz (vr. 65a). Zâhide göre aşk kuru bir davâ olup, âşığın inleyişi boşunadır (vr. 80b). Zâhid, nefsine uyarak gönlünü dünyânın bağ ve zînetine verir; dünyâyı cennet-i me'vâ sanır (vr. 168); onun gönlü cennetin gül bahçelerindedir (vr. 67b). Zâhid, manâ âlemini suğrâ diyerek ihmâl eder, madde âlemini ise kübrâ sanır:

ʿÂlem-i maʿniye ṣuġrâ deyü ihmâl itdüñ
Ṣûretüñ ʿâlemini ʿâlem-i kübrâ ṣanduñ
(vr. 80b)

Şâire göre zâhid doğru yola gelmez. Bazan yolunu şaşırarak yanlışlıkla aşk yoluna girer (vr. 63a). Zâhidin amelleri neticesizdir, fayda vermez (vr. 98b, 107a). Zâhid, tevbe ettim dese bile ona inanmamak gerekir:

Dir ise tevbe itdüm varmaġa mey-ḫâneye zâhid
İnanma hergiz anuñ sözine **Żaʿfî** yalan söyler
(vr. 63b)

Şâire göre, acı şeyler yapması ve nâ-pühtelik (pişmemiş) zâhide yaraşır. Zira ham olan şey elbette ki acı olur:

Acılıḳlar eylese nâ-püḫte zâhid ġam degil
Bu mes̱el meşhûrdur elbette olur ḫâm telḫ
(vr. 55a)

Son derece menfî sıfatlara sahip olan zâhid, gülşen-i hüsnü (güzellik bahçesini) temâşâ etmeye lâyık değildir. Şâire göre, bu tıpkı kâfirin *arş-ı â'lâ'*yı ziyâret etmeye lâyık olmaması gibidir:

[668] Sûfî ve Sofu ayırımı için bkz. M.Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, 118.

Niçün zâhid temâşâ-gâh olsun gülşen-i ḥüsnüñ
Ziyâret-gâh ide lâyıḳ mı kâfir ʿarş-ı aʿlâyı
(vr. 113a)

Dîvân'da zâhide muârız olan ve ondaki olumsuz vasıfların aksine olumlu vasıflar taşıyan bazı tiplemeler ele alınmıştır ki, bunların başında âşık gelmektedir. Şâire göre, zâhidin âşıkların sırlarını anlaması için, uzun bir süre hayret tekyesinde ikâmet etmesi gerekmektedir (vr. 89a). Âşık, zâhid gibi *emmâre-i nefs'*in hevâsına uymaz (vr. 69a). Zâhid, asâ olarak ince misvakına dayanırken, âşık kavî olan Sübhân'ına dayanır (vr. 62a). Zâhidin aksine âşık, aşk şarabı ile *âlûde-dâmân-ı mey-âşâm'*dır (vr. 101b). Aşk erbâbının semâ ve nefhası hoş bir hâldir. Zâhidin bunu tatmaması büyük bir cehâlettir (vr. 57a). Şâire göre, nâmusundan vazgeçen şûrîde bir âşık olmak, zühd ve riyâ ile yıllarca vakit geçirmekten daha iyidir:

Nice yıl zühd ü riyâyıla geçen sâlûsdan
Yegdür ol şûrîde ʿâşıḳ kim geçer nâmûsdan
(vr. 98b)

Zâhidin karşısında yer alan diğer bir tipleme ise âriftir. Zâhid, âriflerin irfân gözü ile ettikleri işâretlerden (vr. 98b), Allâh'ın isimlerinin tecelligâhı olan ve bu isimler için bir ayna görevi gören ârifin gönlünden habersizdir:

Zâhid dil-i ʿârif gibi mirʾâta ne dirsin
Mirʾât-ı tecellî ḳılan ol ẕâta ne dirsin
(vr. 98b)

Dîvân'da zâhidin karşısında yer alan diğer tiplemeler, rind (vr. 75a), ehl-i harâbât (vr. 60a), ehl-i melâmet (vr. 89b, 116a) ve Kalender (vr. 116a)'dir.

Şâir, kendisini olumsuz zühd anlayışından uzak görmektedir. Ona göre, bezm-i ezelde kendisine sunulan kadehle böylesi bir zühd anlayışı gönlünden atılmıştır:

Ṣunalı câm-ı ṣafâ ṣâḳi-i bezm-i ezelî
Ḳalmadı dilde ebed tevbe vü zühd ile ṣalâḥ (vr. 54b)

Şâir, zâhidin yaptığı ibâdete itibar etmemekte, onun, câme-i takvâya (vr. 84a), seccâde ve mescide (vr. 59b) yaptığı dâvetini kabul etmemektedir:

Yüri ʿarż eyleme zâhid baña seccâde vü mescid

Beni ḳo kendi ḥâlüm üzre luṭf eyle mekânumda
(vr. 104b)

Şâir, menfî özelliklere sâhip olan zâhide bir takım tavsiyelerde bulunmuştur. Ona göre, zâhidin zühd ve takvâdan vazgeçip, isminin özünü anlaması ve müsemmâ ile bağlantısını kurması (vr. 96a); âlemin nakşını apaçık bir şekilde görmesi için cân gözü ile sevgilinin cemâlini izlemesi (vr. 82a); aşk cezbesi ile cehd edip benliğini yok etmesi (vr. 77a); nereye bakarsa orada pertev-i Mevlâ'yı görmesi; esmânın mazharı olan eşyânın yaratılışına bakması (vr. 76b); kalb âlemindeki âlem-i kübrâya bakarak kesrette vahdeti bulması (vr. 76b); cennetten nasiplenmek isterse cân gözünü açarak dünyânın nakışlarına bakması (vr. 76b) ve bilgili kişi bilgisizlerin arasında bulunamayacağından bilgisiz zâhidin meclis-i irfâna karışmaması (vr. 57b) gerekir. Zâhid, bir mağaraya girip uzlete çekileceğine, gönlünü sâf etmeli, yüzünü sevgilinin kapısına sürmelidir:

Dilüñ ṣâf eyle ey zâhid girüp bir ġâra n'eylersin
Yüzüñ sür ṣu gibi ṭurma der-i dil-dâra n'eylersin
(vr. 101a)

2. Ahvâl

Makâmât ve ahvâl bahsinin giriş kısmında ahvâl kavramı hakkında gerekli bilgi verildiği için, burada tekrâra gidilmeyecek, ahvâl kapsamına giren bazı kavramların Za'fî Dîvânı'nda nasıl yer aldığı aşağıda izah edilecektir.

a) Aşk

Aşk birisini, bir mesleği, bir yolu, cânla-gönülle, kendini fedâ edercesine sevmek, ona bağlanmak, onsuz yaşayışı harâm bilmektir. Sûfîler aşkı, *aşk-ı hakîkî* (gerçek aşk) ve *aşk-ı mecâzî* (geçici aşk) olmak üzere ikiye ayırırlar. *Aşk-ı mecâzî*, birisini delicesine sevmektir ki bu aşk, sevgiliyle buluştuktan sonra küllenmeye başlar. *Aşk-ı hakîkî* ise yaratana duyulan aşktır. Sûfîler geçici aşkla ilgili olarak, "*Mecâzî aşk, hakîkî aşkın köprüsüdür.*" demişler ve âşığın varlığını erittiği için mecâzî aşkı da bir bakıma hoş görmüşlerdir[669].

[669] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, (Ter.Ariv Erkan), Bahar Yay., İst.1997, 162.

Aşk ahvâldendir. Şâir de, âşıkta pek çok hâlât olduğunu ifâde eder ki vecd. (65a, 98b), zikir, semâ', zevk ve şevk (vr. 21a, 65a) bunlardandır. Aşağıdaki beyitte de bu husûsa işâret edilmiştir:

Semâʿ u nefḫası erbâb-ı ʿaşḳuñ ḫoşca ḫâletdür
Anı ẕevḳ itmemek bi'llâhi zâhid ḫoş cehâletdür
(vr. 57a)

Bir hâl olması hasebiyle aşkı tanımlamak zordur. Aşkın fehvâsı/özü aşk kelimesinin kendilerinden oluştuğu harfler olan *Ayn*, *Şîn* ve *Kâf* harfleri değildir. Aşkın srrına tam anlamıyla vâkıf olmak için âşık olmak; aşkı bilmek için de, aşkın özü olmak, yani aşkı içten yaşamak gerekir:

ʿÂşıḳ ol tâ sırr-ı ʿaşḳa olasuñ vâḳıf tamâm
ʿAyn u şîn ü ḳâf ṣanma zâhidâ feḥvâ-yı ʿaşḳ
(vr. 14b)

ʿAşḳ özi olmaḳ gereksin tâ bilesin ʿaşḳı sen
Mes̱nevî'de ḫoş dimişdür bu sözi Monlâ-yı ʿaşḳ
(vr. 14b)

Aşk o kadar derin bir mevzûdur ki, onun tanımı fasıl ve bâblara sığmaz (vr. 70a). Aşkın ne olduğunu söz ile ifâde mümkün değildir (vr. 14a). Herkes kendi düzeyine göre aşkı tanımlamaya çalışır; fakat aşk kimseye rûşen/aydın görünmediği için hakîkî anlamda kimse aşkı tanımlayamaz (vr. 14b). Şâir bu husûsu aşağıdaki beyitte de dile getirmiştir:

Kendi miḳdârınca her-kes şerḥ-i ʿaşḳ eyler velî
Kimseye rûşen görinmez şâhid-i zîbâ-yı ʿaşḳ
(vr. 14a)

Şâire göre, aşkın tanımlanamazlığı, onun akıl ile idrak edilemez özelliğinden kaynaklanmaktadır. Zira şâir, aşk ve aklı birbirlerinin zıddı iki mefhûm olarak tasavvur etmektedir. Ona göre aşkın şeydâsı olan kişi asla akıl ile dost olamaz (vr. 14a). Aşk ehline hâl olan, akıl ehline muhâl olur (vr. 14a, 67a). Aklı ile yetinen kişi dânâ (bilgili) değil, aslında denî (aşağılık) bir kişidir O yüzden devlet ve irfân bulmak isteyen kişinin aşk âlemine ayak basması gerekir:

Gel ʿâlem-i ʿaşḳa bulasın devlet ü ʿirfân
ʿAḳlıyla ḳalan oldı denî olmadı dânâ

(vr. 13a)

Bir beytinden (vr. 90a), şâirin akıl ve aşk mücadelesinde, ibreyi akıldan yana kullandığı bir süreçten geçtiği anlaşılmaktadır. Bu sürecin sonucunda o, gerçeği anlamış ve kendisini yok olmaktan kurtarıp gençleştirecek olan aşk tarafına tekrar geri dönmüştür. Bu mücâdelenin sonucunda şâir, kendisindeki aşkın yalan bir aşk olmadığını, kendisinin âşık-ı sâdık olduğunu (vr. 30b) ve dünyâda bu türden âşıkların sayısının çok az olduğunu (vr. 27a) anlamıştır.

Aşkın tanımlanması zor olmakla birlikte; aşka âşıkların alametleri, özellikleri ve âşık olmanın şartları cihetinden yaklaşıldığı takdîrde, aşkın ne olduğu ve ne olmadığı husûsunda bir fikir sahibi olma imkânı her zaman için mevcuttur. Şâir bu husûsa da işaret etmiştir:

ʿÂşıḳuñ ẓâhiren nişânı olur
Sende var ise göster âs̱ârın
(vr. 15b)

Bu meyanda aşkın bazı özellikleri ve şâirin bunlarla ilgili olarak yaptığı bazı benzetmelerin şunlar olduğu görülür: Aşk sevdası rastgele bir yerde karâr etmez. O, herkesi gölgesine almayan bir hümâdır (vr. 14a). Aşk sonsuz bir sahrâdır. O yüzden bir menzilde duraklamayıp menzilleri aşmaya çalışmak ve menzil-i maksûda ulaşmak gerekir (vr. 14a). Aşk yolunun nihâyeti zâten yoktur, bidâyeti bile belki olmaz (vr. 77a). Dünyâda vâkıf-ı esrâr olduğunu zanneden kişiler aşkın keyfiyyetinin ne olduğunu bilmezler (vr. 97b, 118b). Aşk kişiyi sultân eder (vr. 14b, 109b). Alçak insânlar aşk iddiasında bulunamazlar (vr. 89a). Aşk kuşunu, alçak kişiler avlayamazlar. O, bilgili bir kuş olduğu için, hileye başvurmak da fayda etmez:

Nice ṣayd eylesün şeh-bâz-ı ʿaşḳı her denî ey dil
Ṭutılmaz dâm-ı tezvîr ile ol bir murġ-ı dânâdur
(vr. 59a)

Aşk ehlinin yanında dünyânın hiçbir kıymeti yoktur. Âşığın gözünde bütün âlemin yarım çöp kadar bile değeri yoktur. Bu vasıf, aşk ehli için yüceliktir (vr. 57a). Âşık, dünyâda serverlik eyler (vr. 85b). Ehl-i aşk olanda zerk, tezvîr ve riyâ olmaz (vr. 14a). Âşığın nâmûs ve ârı salması (vr. 103b) ve âr şişesini taşa vurup kırması

gerekir (vr. 17b). Âşık kişide *neng ü nâm* (şöhret tutkusu) ve kibir olmaz (vr. 14a, 19a, 102b). Aşk şarabıyla temiz bir gönle sahip olmak isteyenin enâniyetten vazgeçmesi gerekir:

Şarâb-ı ʿaşḳ ile ṣâfî-dil olmaḳ istesen ṣûfî
Enâniyyet ẖumârın defʿ idüp *ân* ile *men*den geç
(vr. 54a)

Âşık olmayınca kişi nefsini iyice tanıyamaz. Nefsini bilmek isteyen kişinin aşkı bilmesi lazımdır (vr. 14a). Hür olmak isteyen kişinin âşık olması gerekir. Aşk mevlâsına bende olan kişi hür olur (vr. 14b). Vâmık ve Mecnûn, dîvâne değildirler. Aksine onlar âşıktırlar ve bu yüzden de *"ulu'l-elbâb"* (akl-ı selîm sahipleri)'dırlar (vr. 67b). Âşık kişi dehr-i dûnun tâcından ve ona itaat etmekten fariğdir (vr. 85a). Gaflet uykusunda yatan kişi Kadr ve Berat'ın anlamlarını bilmez. Bunu ancak bîdâr olan âşık bilir (vr. 66b). Âşığın mezar toprağının her zerresi, ziyaretçiye aşkın deminden haber verir (vr. 79a). Felekler âşıkların âhından korkarlar. Ay ve güneş âşıkların âhının okuna karşı siperdirler:

Siper itmişdürür mihr ile mâhı âh-ı ʿuşşâḳa
Efendüm ṣanma eflâkı ki tîr-i âh'dan ḳorḳmaz
(vr. 68a)

Âşık olmanın bazı şartları vardır: Âşık olmak isteyen kişinin süflîye meyletmemesi (vr. 14a); aşkın sırlarını anlamak isteyen kişinin, bilgili olması (vr. 101b); aşk mollası olmak isteyen kişinin de, pîr-i aşkın dergâhına cândan yüz sürüp, orada ömür geçirmesi gerekmektedir (vr. 76b). Âşık olmanın şartlarından biri de kanâat sahibi olmaktır:

Meskenüñ ḳâfı ḳanâʿat itmeyince müstaḥil
Dâm-ı taḳlîd ile ṣayd olmaz dilâ ʿAnḳâ-yı ʿaşḳ
(vr. 14b)

Dîvân'da âşığın ma'şûk yüzünden çektiği zahmetler ve elemler *mihnet* kavramı ile ifâde edilmiş ve bu husûsun üzerinde çokça durulmuştur. Şâire göre firkatın ilk gecesi, şeb-i mihnettir (vr. 87a). Âşığın ma'şûktan mufârakatı, mihnetin önde gelen sebebidir. Nitekim firkat, şâiri mihnete düşürmüş (vr. 83b, 91a), onu *bâlîn-i mihnet*'e (mihnet yastığına) yatırmış (vr. 93b), boynunu bükmüş (vr. 97b,

121b), bülbül gibi *hâr-ı mihnet'in* (mihnet dikeninin) üzerinde feryat etmesine (vr. 91b), netîcede sahrâ-yı mihnette âvâre ve serserî olarak gezmesine (vr. 28b) yol açmıştır. Şâirin aşağıdaki beyitte dile getirdiği âşığın mâcerâsından maksadı bu husûslar olmalıdır:

Diñmese ṭan mı gözlerüm yaşı
ʿÂşıḳa mâcerâ mı eksik olur
(vr. 57a)

Şâire göre, vuslata ermek isteyen kişinin mihnetten başka bir seçeneği yoktur (vr. 103a). O, serâ-yı kûy-ı mihneti, serîr-i mülk-i izzete tercih edecek kadar mihneti önemsemektedir (vr. 79b). Ona göre, sıradan ma'mûr bir gönül, künc-i mihende oturamaz. Mihnete layık olması için öncelikle gönlün vîran bir vaziyette olması lazım gelir:

Künc-i miḥende **Żaʿfi**yâ itmez dil-i maʿmûri câ
Lâyıḳ budur kim evvelâ vîrân olayın varayın
(vr. 95b)

"*Reh-i aşk şer ü şûr u hatardır*" (vr. 85a) diyen şâire göre, aşk çarşısı tehlikelidir (vr. 39a). Aşk yoluna girenin, katığı dert ve gamdan başka bir şey değildir (vr. 31b). Âşığın sînesi bela okuna bir nişânedir (vr. 60b). Aşk-ı nigâr kime rehberlik ettiyse, o kişinin makâmı âdem; mülkü zârî, dert ve gamdır (vr. 117b). Âşık dert ve belâ sonucunda gözlerinden yaşlar akıtır (vr. 121b). Şâire göre, âşığın aşk tennûrunda yanıp, kül olarak kalması gerekir. (vr. 20b) Zira aşk ateşiyle yanmak âşıkların ezelden âdetidir (vr. 97a). O, nûr ve nâr kelimeleri arasında iştikâk sanatına başvurarak, sevgilinin güzelliğinin nûrunu gören âşığın, aşk ateşine düşerek nâra/ateşe dönüştüğünü ifâde etmiştir (vr. 115a). Âşığın figân ve nâlesi boşuna değildir. O, bu yolla muhabbeti tahsil eder:

Degildür kâr-ı beyhûde fiġân u nâle-i ʿuşşâḳ
Maḥabbet kârınuñ taḥṣîline bu özge âletdür
(vr. 57a)

Dîvân'da aşkın mihneti ile ilgili olarak yer alan bazı terkîbler de şunlardır. Aşk tennûru, âteş-i aşk, belâ vü derd-i aşk, belâ-yı aşk, bîmâr-ı aşk, gam-ı aşk,

maktûl-ı aşk , nâr-ı aşk, pûte-i aşk, rüsvâ-yı aşk, âşık-ı üftâde, âşık-ı şûrîde, âşık-ı bî-çâre, âşık-ı zâr, âşık-ı giryân, âşık-ı dil-haste.

Şâire göre aşk derdinin dünyâda devâsı olmaz. (vr. 71a) Lokman Hekîm bile bu derdin çâresini bilmez (vr. 110b). Aşkın dermânı yine aşkın dert ve belâsıdır:

ʿAşḳ ḥâlini ṣorar isen
Derd ü belâdur yân yüri
Aña dermân arar isen
Derd ü belâdur yan yüri
(vr. 121b)

Ancak şâire göre, aşk derdinin dermânını verecek olan, o derdi veren Allâh'tır (27a). Âşığın dayandığı tek mercî onun güçlü ve sübhân olan Allâh'ıdır:

Sen ʿaṣâña dayanursın zâhidâ misvâk ile
ʿÂşıḳ-ı dil-ḫastenüñ daḫı ḳavî sübḥânı var
(vr. 62a)

Buraya kadar Za'fî Dîvânı'nda aşk ve mihnet ilişkisinin nasıl işlendiği üzerinde duruldu. Ancak aşkta nihâî nokta, aşk uğrunda cânı fedâ etmek olduğu için, bu husûsun da *Dîvân*'da ne şekilde yer aldığı üzerinde durmak gerekir. Za'fî Dîvânı'na göre, cânlar aşk meydânında bedâvâdır (vr. 121b). Âşık, korkusuzdur ve öleceği için gam yemez (vr. 76a). Âşık, ma'şûktan değil, cihândan ayrılmayı tercîh eder (vr. 60b). Erbâb-ı safânın maksadı, ma'şûkun yolunda şehîd düşmektir (vr. 38b). Pervânenin ateş uğrunda ölmesi, âşığın cânını fedâ etmesi için bir timsâldir:

Yaḳdıġı pervânenüñ meclisde perr ü bâlini
ʿÂşıḳ olmışdur cemâlüñ şemʿine bes yanadur
(vr. 61b)

Şâir aşk uğrunda ölenleri aşkın şehîdi (vr. 100a), asıldıkları darağacını da aşk dârı (vr. 80b, 97b) olarak nitelendirmiş ve aşk darağacında asılanların Dârâ gibi güçlü insânlar olduklarını ifâde etmiştir (vr. 13a). Aşk uğrunda ölenlerden söz ederken de, nice âşıkların dâr-ı aşkta asıldıklarını, asılanların sadece Nesîmî ve Mansûr olmadıklarını (vr. 97b) söylemektedir. Şâirin kendisi de, yâr zülfüyle aşk dârına asılarak Mansûr gibi dünyâda bir ad eylemek arzusunda olduğunu (vr. 109b),

ve aşk Ka'be'si yolunda cânını verdiğini ifâde etmektedir (vr. 88b). O, bu husûsları aşağıdaki beyitlerde de ifâde etmiştir:

Endûh u belâ vü ġam ile terk-i ser itdüm
ʿAşḳuñla şehâ cân u cihândan güẕer itdüm
(vr. 84b)

İtme bahâne **Żaʿfî** vir cânı bî-bahâne
Meydân-ı ʿaşḳ içinde çünki bahâne ṣıġmaz
(vr. 98a)

Şâire göre, aşk uğrunda cânlarını fedâ edenler, mükâfat olarak *"asl-ı yâr'*ı bedava bulurlar:

Reh-i ʿaşḳ içre cismin ḫâk idenler irdi iksîre
Alanlar naḳd-ı câna vaṣl-ı yârı râygân buldı
(vr. 119b)

Şâir *Dîvân*'da aşk ve gönül ilişkisine de yer vermiştir. Ona göre gönül aşk mülkünün padişahıdır (vr. 60a). Gönül sevgilinin kûyuna vardığında ağyardan korkmaz. Zira gönül aşk padişahıdır, gece bekçisi ona ne yapabilir?:

Kûyuña varduḳda dil ḫavf eylemez aġyârdan
Pâdişâh-ı ʿaşḳdur n'eyler aña cânâ ʿases
(vr. 71b)

Aşk cilası gönül pasını siler (vr. 19b). Neticede gönül aşk kimyâsı ile altın gibi parlar (vr. 69b). Gönül âyînesini aşk cilası ile pâk etmek, tecellî-i Cemâl-i Hak için bir hazırlıktır (83a). Virâne gönül aşk ile âbâd olur:

Gülşen-i ḳudsda evṭânumuzı yâd idelüm
Dil-i vîrânemüzi ʿaşḳ ile âbâd idelüm
(vr. 19b)

Gönül aşk ateşi ile yanar (vr. 92a, 22b). Aşk-ı yâr ile ülfet eden gönle felâh müyesser olmaz (vr. 54b). Âşığın gönlü, belâ sahrâsı içinde figân eder (vr. 48a). Gönlün mihnet ile dostluk kurmasını sağlayan aşktır (vr. 79b). Her gönülde telâtum-ı aşk gerçekleşmez:

Żaʿfî telâṭum-ı ʿaşḳ her dilde mümkin olmaz
Meşhûrdur bu maʿnâ deryâ ḥebâba ṣıġmaz
(vr. 70a)

Şâir, aşkın âlemin yaratılışı ile olan ilgisi üzerinde de durmuştur. Buna göre, âlemin yaratılmasının amacı aşktır. Allâh, âleme âşıktır (vr. 111b). Aşk muayyen bir yerle sınırlı değildir. Bütün âlem aşk ile doludur (vr. 121b). Bütün zerreler aşk ile sergeştedir (vr. 98b). Bu açıdan âleme aşk ile bakmak gerekir. En yüksek makâmdaki müftü bile olsa, âleme aşk ile bakmayan kişi kördür (vr. 59a, 65b). Ancak âlemdeki bu aşkı görmek için *bînâ-yı aşk* olmak, yani aşkı görebilen bir göze sahip olmak gerekir:

Ṭoludur ʿaşḳ ile ʿâlem ʿâşıḳ olanlar görür
Sen daḫı görmek dilersen olıgör bînâ-yı ʿaşḳ
(vr. 14a)

Allâh, Hz. Âdem'i de aşkıyla yaratmış, ona tecellî edince aşkı zâhir olmuş ve Hz. Âdem mücessem hâle gelmiştir (vr. 114a). Allâh, Hz. Âdem'in alnına *mahzen-i aşk* (aşk hazînesi) ibâresini yazmıştır:

Yed-i ḳudret ki gil-i âdemi taḫmîr itdi
Maḫzen-i ʿaşḳ deyü alnına taḥrîr itdi
(vr. 111b)

İnsânoğlunu aşkıyla yaratan Allâh'a, insânoğlu da âşık olmuştur. Bu, Allâh'ın *rûz-ı evvel'*de (ilk günde), insânlarla sözleşmesinde vukû bulmuştur. Şâir *elest bezmi* olarak da bilinen ma'nevî âlemdeki bu toplantıda, Allâh'ın "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" şeklindeki sorusuna işâret ederek; bu soruya *belâ*, yani evet şeklinde cevap verenlerin aslında, orada Allâh'a olan aşklarını ikrâr ettiklerini, ancak bununla beraber *belâ* kelimesinin diğer anlamı olan dert ve sıkıntıya katlanmayı da onayladıklarını ifâde etmektedir. Dolayısı ile kimin *rûz-ı ezel* hissesi aşk olduysa, onun *hân-ı gam'*dan (gam sofrasından) yemeğe mu'tâd olması gerekir (vr. 78a). Şâir aşağıdaki beyitte olduğu gibi, bir çok beyitte de (vr. 50a, 54b, 68b, 110b) bu husûsu dile getirmiştir:

Ḳâlû belâ'da ʿaşḳuñ içün biz belâ didük
Geldüñ bu ʿâleme daḫı ṭutduḳ belâ yolın
(vr. 93b)

Şâirin aşk anlayışında, vahdet-i vücûd anlayışının da izleri görülür. Bu meyanda şâir, aşk yolunda muvahhidlerden olduğunu (vr. 70a) ve aşk ile tevhîde ermek gerektiğini (vr. 14b); içindeki aşk denizi ne zaman dalgalansa, içindeki mâsivâ

fikrini, bir çöpü dışarı attığı gibi dışarı attığını (vr. 14a) ifâde etmiştir. Bu anlayışın bir sonucu olarak şâir, *âşık-ı sâdık*'ların gözünde, Allâh'ın eserleri olmaları hasebiyle Ka'be ve puthâne arasında hiçbir fark olmadığını ifâde eder:

Kaʿbe vü büt-ḫâne birdür ʿâşıḳ-ı ṣâdıḳlara
Sen özüñ ṣâf eyle kim her gûşe oldı câ-yı ʿaşḳ
(vr. 14a)

Şâir, âlemin Allâh'ın bir gölgesi olduğu inancından hareketle, âleme âşık olan Allâh'ın aslında, bir nevi kendisine âşık olduğu kanaatini taşımaktadır. O, bunu aşağıdaki beyitte "*Aşık u ma'şûk özidür*" diyerek ifâde etmektedir. Yani Allâh aynı anda hem âşık, hem de ma'şûktur. O güzelliğini yaratmış ve güzelliğine âşık olmuştur. Ancak o güzellik aslında kendisini gösterdiği için, Allâh kendisine âşık olmuştur.

ʿÂşıḳ u maʿşûḳ özidür ortada hîç nesne yoḳ
Hîçden geldi ẓuhûra Aḥmed olup mühtedî
(vr. 114a)

Dîvân'da şâirin en çok üzerinde durduğu kavramlardan birinin aşk olduğu göze çarpmaktadır. Mesela 24 beyitlik bir kasîde (vr. 14a) *aşk* redifi ile yazılmıştır. *Dîvân*'da aşk ile ilgili pek çok terkîb yer almaktadır ki, aşağıda bunların bir kısmına yer verilmiştir:

Ankâ-yı aşk, arsa-i aşk, asl-ı aşk, âşık, âşık-ı şeydâ, âşık-ı sâdık, âşık-ı bî-bâk, âşık-ı pervâne, âşık-ı mestâne, zevk u şevk-ı âşıkân, âşık-ı bîdâr, âşık-ı rüsvâ, âşık-ı ser-mest, âşık-ı miskîn, âşıkân-ı kûy-ı vefâ, aşk, aşk âyeti, aşk dârı, aşk ehli, aşk sahrâsı, aşk fezâsı, aşk kûhu, aşk meydânı, aşk-ı ilâhî, aşk-ı mutlak, aşk-ı pâk, aşkın şehîdi, bağ-ı aşk, bâde-i aşk, bahr-ı aşk, beled-i aşk, bezm-i aşk, bînâ-yı aşk, câm-ı aşk, câmi'-i aşk, câ-yı aşk, cem'i aşk, cezbe-i aşk, cevher-i aşk, çevgân-ı aşk, da'vâ-yı aşk, dânâ-yı aşk, dârâ-yı aşk, dâr-ı aşk, defter-i aşk, derd-i aşk, deryâ-yı aşk, deyr-i aşk, âlem-i aşk, ehl-i aşk, erbâb-ı aşk, esrâr-ı aşk, fenn-i aşk, fehvâ-yı aşk, ferdâ-yı aşk, fetvâ-yı aşk, gavgâ-yı aşk, gül-şen-i aşk, gül-zâr-ı aşk, hâce-i aşk, hadîs-i aşk, hâtem-i aşk, hevâ-yı aşk, hil'at-i aşk, iklîm-i aşk, inşâ-yı aşk, Ka'be-i aşk, kâmet-i bâlâ-yı aşk, kâr-ı aşk, kemân-ı aşk, kîmyâ-yı aşk, kitab-ı aşk, genc-i aşk, libâs-ı aşk, manâ-yı aşk, mahzen-i aşk, makâl-ı aşk, meczûb-ı aşk, mekteb-i aşk, menzil-i a'lâ-yı aşk, mezheb-i aşk, metâ'-ı aşk, mevlâ-yı aşk, Monlâ-yı aşk, mülket-i aşk, mülk-i aşk,

mürşid-i aşk, nây-ı aşk, nefîr-i aşk, pâdişâh-ı aşk, pâs-bân-ı aşk, pâzâr-ı aşk, pertev-i aşk, Pîr-i aşk, râz-ı aşk, reh-ber-i aşk, reh-i aşk, rişte-i aşk, rumûz-ı aşk, sahbâ-yı aşk, sâlik-i aşk, san'at-ı aşk, saykal-ı aşk, sevdâ-yı aşk-ı yâr, sûk-ı aşk, sultân-ı aşk, şâh-ı aşk, şarâb-ı aşk, şeh-bâzı aşk, şerh-i aşk, şeydâ-yı aşk, tâb-ı aşk, tarîk-ı aşk, tekye-i aşk, tevsen-i aşk, üstâd-ı aşk, yed-i beyzâ-yı aşk, Za'fi-i bî-dil (âşık anlamında), zebûr-ı aşk, zemzem-i aşk, zîbâ-yı aşk , zünnâr-ı aşk.

b) Fenâ ve Bekâ

Fenâ lügatte, yok olma, zevâl, devamsızlık; bekâ ise devam, sebât, bulunduğu hâl üzere kalma[670] manâlarına gelir. Fenâ ve bekâ *Dîvân*'da bir çok beyitte, lügat anlamlarına uygun olarak kullanılmış olup, insân ve Allâh'ın dışındaki her şey fânî (vr. 67b, 102b), dünyâ ise fenâ mülkü (vr. 112a, 109b) olarak nitelendirilmiş ve bâd-ı fenânın ömür bahârını yele verdiği (vr. 106a) teşbîhi yapılmıştır. Aşağıdaki beyitte de hem fenâ hem de bekâ, lügat anlamlarına uygun olarak birlikte kullanılmışlardır:

Beḳâsı yoḳ bu cihânuñ ḳo salṭanat fikrin
Fenâya vardı hezârân hezâr tîġ ü ḳalem
(vr. 89a)

Tasavvuf ıstılahında fenâ, kişinin kötü sıfatlardan arınması, bekâ da güzel vasıfların insânda bulunmasıdır[671]. Mutasavvıflara göre kul insân olarak taşıdığı sıfatları ve huyları terk edince, fenâya ererek tam hale gelir ve olgunlaşır. Ancak, giden kötü sıfatların ve ahlakın yerini, Allâh'ta mükemmel olarak bulunan ilâhî sıfatlar ve huylar alır[672]. "*Fenâdan el çek ey Za'fî bekâya irmek istersen*" (vr. 32a) mısrâıında fenâ ve bekâ kavramları ıstılâhî anlamlarıyla kullanılmışlardır.

Şâire göre, âşık fenâ ile kurtuluşa erer (vr. 108a). Fenâ bulmayan kişi yârin cemâlini bulmaz, Allâh'a ulaşamaz. Bunun için *kayd-ı beden'*den geçmek, yani insâna ait kötü sıfatları terk edip, Allâh'ın sıfatlarını taşımak gerekir:

Görmez cemâl-i yâri şu kim bulmaya fenâ
Ḳayd-ı beden kişiye bir ulu ḥicâb imiş
(vr. 72b)

---

670 Fenâ için bkz. Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, 1005; Bekâ için bkz. a.g.e., 296.

671 Eraydın, a.g.e., 196.,

672 Cebecioğlu, a.g.e., 208.

Şâire göre fenâ dünyâ saltanatına tercîh edilir. Şahın tâcındansa fenâ tacı yeğdir (vr. 109b). Fenâ, *serîr-i tâk-ı izzet'*ten de yeğdir (vr. 59b). En büyük sa'âdet fenâ tacını giymektedir (vr. 63b). Mezellet ehli için kûy-ı fenâ yeterlidir (vr. 69b). Râh-ı maksûda fenâ yolundan (vr. 65b), fenâ mülküne de muhabbet yolundan gidilir:

Mülk-i fenâya yol bulayam dir isen eger
Żaʿfî unutma pîr-i maḥabbet ṭarîḳını
(vr. 116b)

Dîvân'da fenânın fakr, Melâmet ve Kalenderlik (Bu kavramlar için bkz.ilgili bahisler) ile birlikte kullanıldığı görülmektedir (vr. 63b). Aşağıdaki beyitte fenâyî, Melâmet ve Kalender tabîrleri birlikte ve kuru zühd anlayışının mukâbilinde kullanılmışlardır. Beyitte geçen fenâyî, fenâyı kendilerine meslek yapanlar anlamındadır.

Biz bir Melâmet ehli Ḳalender fenâyîyüz
Luṭf eyle zâhid añma selâmet ṭarîḳını
(vr. 116a)

Aşağıdaki beyitte de şâir fenâ, fakr ve Melâmeti, râh-ı maksûda götüren üç husûs olarak birlikte kullanmış; daha sonra gelen bend ve beyitte ise, fenâ, fakr ve zilleti tercîh ettiğini, ezelde buna yönlendirildiğini ifâde etmiştir.

Selâmetle varılmaz gördi âḫir râh-ı maḳṣûda
Fenâ vü faḳr ile şimdi melâmet gûşesin ister
(vr. 65b)

Żaʿfiyâ gördüñ binâ-yı ʿömrüñ olmaz üstüvâr
Bir ribâṭ-ı köhnedür ʿâlem gelen ṭutmaz ḳarâr
Eyleyüp künc-i fenâ vü faḳr u ẕillet iḫtiyâr
Ẕerre deñlü ḳılmaduñ dehre Ḫayâlî iʿtibâr
Ṭopuñ aġsun göklere mihr-i cihân-ârâ gibi
(vr. 32b)

Devlet saʿâdet isteme **Żaʿfî** zamâneden
Gösterdiler ezelde çü faḳr u fenâ yolın
(vr. 94a)

Şâir, aşağıdaki beyitte fâni olmayı, tâlib-i irfân olmaya giden bir yol olarak değerlendirmektedir. Gerçekten de kendisindeki kötü sıfatlardan arınıp Allâh'ın sıfatları ile sıfatlanan kişi, ârif kişidir. Çünkü Allâh'ın sıfatı ile sıfatlanan kişi, Allâh'ı tanımış demektir.

Çün fenâdur ġarażın evvel ü âḫirde dilâ
Biz daḫı fâni olup ṭâlib-i ʿirfân olalum
(vr. 19b)

Bir de *fenâ fi'llâh* kavramı vardır ki bu, beşerî sıfatların Hakk'ın sıfatlarında kaybolması anlamına gelir[673]. Şâire göre, gönlün *fenâ fi'llâh* için çalışması ve beden kaydından geçmesi gerekir:

Fenâ fi'llâh'a saʿy eyle göñül ḳayd-ı bedenden geç
Baña nâmûs u ʿârı añma luṭf ile geçenden geç
(vr. 54a)

Fenânın en yüksek mertebesine, fenâya erme şuûrunun kaybolmasıyla ulaşılır. Buna tasavvuf ıstılâhında fenânın fenâ bulması anlamına gelen *fenâu'l-fenâ* ismi verilir. Bu halde sâlik, Hakk'ın tecellîlerini müşâhedenin cezbesi içinde olur[674]. Bu durumda sâlik derhâl teslîm olur ve *lem* ve *lâ* gibi soru edatlarını kullanarak hiçbir soru sormaz. Za'fî, bu gibilerini *fânî-i harf* olarak nitelendirmiştir. Fânî-i harf olan kişi *fenâ içre fenâ* olur. Bundan maksat sâlikin aynı zamanda birer harf olan soru edatları ile Allâh'ın yaptıklarını asla sorgulamamasıdır:

Lem ü lâdan geçüben diye hemân *sellemnâ*[675]
Fâni-i ḥarf oluban bula fenâ içre fenâ
(vr. 19b)

Dîvân'da fenâ ile ilgili olarak şu terkîb ve deyimlere yer verilmiştir: Bâd-ı fenâ (vr. 106a), fâni insân (vr. 67b), fâni-i harf (vr. 19b), Fenâyi (vr. 116a), fenâ bezmi (vr. 81b), fenâ-yı bî-nevâ (vr. 71a), fenâ mey-hânesi (vr. 101b), fenâ mülkü (vr. 112a), fenâ fi'llâh (vr. 54a), fenâ pâzârı (vr. 108a), fenâ tâcı (vr. 63b), kûy-ı fenâ (vr. 59b, 69b), mâl-ı fenâ (vr. 89b), mülk-i fânî (vr. 49b), mülk-i fenâ (vr. 116b), tâc-ı fenâ (vr. 109b).

Bekâ ile ilgili olarak geçen ifâdeler ise, dehr-i bî-bekâ (vr. 93b) ve *Dîvân*'ın dîbâcesinde yer alan tâk-ı bî-bekâ ifâdeleridir. Bu da göstermektedir ki, *Dîvân*'da bekâ ve fenâ kavramlarından daha ziyâde fenâ kavramı üzerinde durulmuştur.

---

673 Cebecioğlu, a.g.e., 210.
674 Eraydın, a.g.e., 197.
675 سلّمنا "Teslim olduk."

c) Gayret

Arapça'da faaliyet ve kıskanma anlamına gelen gayret, aşırı sevgiden kaynaklanan bir husûs olup sevgide vefâyı ifâde eder[676]. Kendi hakkına başkasının ortak olmasını kerîh görmek[677], azîz ve kutsal bir şeye tecâvüz edildiğini görmekten doğan asîl ve temiz duygu şeklinde de tanımlanmıştır[678]. Kulun gayreti *fillâh*, *lillâh* ve *alallâh* olmak üzere üç kısımdır. İlk iki kısım İslâm'ın emirlerine aykırı bir durum görünce, buna el ve dil ile karşı çıkmak, imkân yoksa kalben buğz etmek şeklindedir[679]. Aşağıdaki beyitte gayret bu anlamına uygun bir tarzda kullanılmıştır.

Sen daḫı Âdem oğlısın yârâ
Yoḳ mıdur yoḳsa sende ġayret-i ced
(vr. 15a)

Aşağıdaki beyitteki *gayret-i tarîk* ifâdesi ile de şâir, tarîkata olan sevgisini ve tarîkata yapılan saldırılara karşı çektiği sıkıntıyı dile getirmiştir:

Bir yaña faḳr u bir yañadan ġayret-i ṭarîḳ
Ḳaldum arada ʿâciz ü âvâre ben kemîn
(vr. 7b)

Şâiri gayrete sevk eden diğer bir husûs da, sevgilinin ağyâra yüz vermesi (vr. 61a, 113a), ednâ birinin sevgili ile dolaşmasıdır (vr. 61a). Şâir, sevgilinin ağyârı kapısından kovması ile şâd olmaktadır:

Sürüp aġyârı ḳapuñdan ebedî merdûd it
Beni şâd eyle şehâ ġayretine aʿdânuñ
(vr. 77b)

Şâirdeki gayreti ortadan kaldıran, onu yok eden tek husûs ise aşktır.

Geydüm libâs-ı ʿaşḳı ḳuşatdum ḳuşaġını
Virdüm fenâya ġayret ile ʿâr ṣûretin (vr. 92b)

d) Keşf

Keşf, açığa çıkarma, örtülü olanı açma, sezme, tahmîn etmek gibi anlamları olan Arapça bir kelimedir. Tasavvufta, sâlik için bir şeyi örten perdenin kalkması,

---

676 Cebecioğlu, a.g.e., 228.
677 Cürcânî, a.g.e, 168
678 Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 283
679 Cebecioğlu, a.g.e., 228.

manevî gözle/basîret gözüyle perdenin arkasındaki gaybî mânâlara ve manevî hakîkatlara muttalî olmak anlamlarını ifâde eder[680].

Aşağıdaki beyitte şâir, gayb âleminin kendisine ayân olduğunu ve bu yüzden kendisinin keşf ehli bir insân olduğunu ifâde ederken, keşfi ıstılâh anlamına uygun olarak kullanmıştır:

Ṣûret-i aʿyâna nâẓır olmasa ʿaynüm n'ola
ʿÂlem-i ġaybî bu gün cev cev ʿayânumdur benüm
(vr. 87a)

Dîvân'da sekiz yerde keşfin kendisi ile gerçekleştiği *cân gözü* deyimine rastlanmaktadır. Bu deyimin geçtiği yerlerde muhtevâ itibariyle şu husûslar dile getirilmiştir: Cân gözü ile, gayb ve şehâdet âlemlerini bir görmek ve ayne'l-ayân îmâna gelmek gerekir (vr. 71a). Cân gözünü açıp ekvânı temâşâ etmek gerekir, ya da ekvân ancak cân gözü ile hakîkî mânâda temâşâ edilebilir (vr. 12b). Cân gözünü açıp nukûş-ı sûret-i havrâya bakmak gerekir (vr. 76b). Cân gözü ile nûr-ı Hudâ'yı görmek gerekir, ya da nûr-ı Hudâ ancak cân gözü ile görülebilir (vr. 19b). Cân gözü ile dost ve sevgilinin gül sîması temâşâ edilir (vr. 34a, 82a). Sevgilinin yüzünün nûru sayesinde cân gözü açılır ve safa bulur (vr. 23a).

Şâire göre keşf edilen, rumûz-ı âlem-i kübrâ ve künûz-ı a'zam-ı eşyâdır. (vr. 65a) Bu meyanda şâir, *keşf-i esrâr* tabîrini de kullanmıştır (vr. 19a). Ona göre, *kün* emrindeki *Kef* harfi gaybı, *Nûn* harfi ise şehâdeti göstermektedir (vr. 17a). Aşağıdaki beyitte, şâir, "*Kef* ve *Nûn* harflerinin remizlerini anla, ta ki zahir ve batın sana keşf olunsun." diyerek, keşfin gerçekleşmesi için *kün* emrinin hakikatinin anlaşılması gerektiğine işâret etmiştir.

İki farḳuñ rumûzını fehm it
Tâ saña keşf ola ẓuhûr u buṭûn
(vr. 17a)

680 Cürcânî, a.g.e., 188; Cebecioğlu, a.g.e., 366.

e) Mahv

Arapça bir kelime olan mahv, sözlükte yok etmek, izâle etmek, ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir. "*Mahv olup cevr ü cefâ*" (vr. 7a) ve "*Mahv oldı felekde güneş ü encüm ile mâh*" (vr. 108b) ifâdelerinde geçen mahv bu anlamda kullanılmıştır.

Bir tasavvuf ıstılâhı olarak mahv, içkiden sarhoşluk gibi, kulun aklı başından gidecek ve ondan, aklının hiç müdâhelesi olmayan fiiller ve sözler hâsıl olacak biçimde, âdetin vasıflarının (normal hareketlerin) kaldırılmasıdır[681]. Bir de *mahvu'l-cem'*, yani cem'e ait mahv vardır ki bu hakîkî mahv olup, çokluğun tekte fânî olmasıdır. Bu, varlığın a'yâna olan izafesinin kaldırılmasıdır[682]. *Dîvân*'da cem'e ait mahv, varlık demek olan "su ve menî"nin terki, mahv-ı vücûd ve varlığın mahvı şeklinde geçmiştir:

Vâṣıl-ı maḳṣûd olup terk eyledüm mâ' u menî
Ḥâṣılı maḥv-ı vücûd itmekde buldum ben beni
(vr. 139b)

Varlıġuñ maḥv idüp fenâya irse
Sâlike benligi ḥicâb ancaḳ
(vr. 17a)

Lâ mevcûde illâ hû, aslında mahv-ı vücûdun diğer bir ifâde tazıdır. Zira bu ifâdede varlık kesretten mahv edilip, sadece Allâh'a izâfe edilmektedir. Yukarıdaki beyitlerde ifâde edildiği gibi, bu makâma ulaşması için sâlikin kendisi ile Hak arasında bir hicâb olan benliğini, ya da "*mâ' vü men*î/su ve menî"yi (varlığını, yani kibri) terk etmesi gerekir. (Benliğin mahv edilmesi ile ilgili olarak ayrıca bkz. Benlik bahsi)

Mahv kavramı ile ilgili olarak şâirin değindiği diğer bir husûs, *mahv-ı sıfât* ile *tevhîd-i zât* ve *ayn-ı zât* mertebelerine ulaşıldığı husûsudur. Aşağıdaki beyitlerde şâir, bu kavramlara işâret etmekte ve bu kavramları kendileri ile hasbıhâl edeceği kimselerin azlığından yakınmaktadır

Egerçi ẕât-ı Ḥaḳḳ'a ṣûretâ zâhid ṣıfâtum ben

---

681 Cürcânî, *Ta'rifât,* 205.

682 Cebecioğlu, a.g.e., 408-409.

Ṣıfâtum maḥv idüp maʿnîde lâkin *ʿayn-ı ẕât*um ben
(vr. 139b)

Ḳanı bir maḥv ehli kim *maḥv-ı ṣıfât*ı söyleşem
ʿÂlemi icmâl iden *tevḥîd-i ẕât*ı söyleşem
(vr. 89b)

Sâlik, fiillerin, sıfatların bir zuhûru olduğunu hisseder ve tek sıfatın zuhûr mahallerinin kabiliyet ve derecesine göre çeşitli şekillerde meydana geldiğini anlar. Buna tevhîd-i sıfât (sıfatları birleme) denir. Sonunda sıfatların, zâtın zuhûru olması bakımından zâttan başka bir şey olmadığını müşâhede eder. Bu, tevhîd-i zât (zâtı birleme) demektir. Bu, aynı zamanda cem' mertebesidir[683]. Şâir, *mahv-ı sıfât'*ı, *tevhîd-i sıfât* ile eş anlamlı olarak kullanmıştır. Zira her ikisi de, sâliki *tevhîd-i zât'*a götürmektedir. Tevhîd-i zât, cem' mertebesi olarak isimlendirildiği gibi, şâirin tabîriyle *ayn-ı zât* olarak da isimlendirilebilir.

f) Muhabbet

Muhabbet, Arapça'da sevgi ve aşk anlamına gelen bir kelime olup, mutasavvıflarca genel olarak Allah ve peygamber sevgisini ifâde eder[684]. Aşağıdaki beyitlerde de, Hz. Muhammed'in rûhunun muhabbetten zuhûra geldiği husûsu ve kâinâtın yaratılışında bu muhabbetin oynadığı rol üzerinde durulmuştur:

Çün maḥabbetden ẓuhûra geldi rûḥ-ı Aḥmedî
Anuñ içün Ḥaḳ aña maṭlûb u maḥbûbum didi
(vr. 114a)

Çün baḥr-ı ezel bâd-ı maḥabbetden urup mevc
Her mevcde yüz biñ ḳaṭarât eyledi peydâ
(vr. 13a)

Muhabbet, Za'fî Dîvânı'nda daha ziyâde aşk ile benzer bir kullanıma sahip olmuştur. Nasıl ki aşkta cân vermeye kadar giden bir fedâkârlık varsa, muhabbette de bu vardır. Hallâc-ı Mansûr'un asıldığı darağacı *dâr-ı aşk* diye nitelendirildiği gibi (vr. 97b), *dâr-ı muhabbet* diye de nitelendirilmiştir:

Bu maḳṣûdum ola âḫir yoluña cân virmekden
Murâdum senden ey dil-ber muḥabbetdür benüm maḥżâ
(vr. 51b)

---

[683] Eraydın, a.g.e., 191.
[684] Gazâlî, a.g.e., C. IV, s. 575 vd.

Aşmaġa dâr-ı maḥabbetde dil-i Manṣûr'ı
Heves-i zülf-i dil-âvîzüñ oluptur sebebi
(vr. 118b)

Dîvân'da aşk ve muhabbet ilişkisi üzerinde detaylıca durulduğu görülür. Şâir, muhabbeti, daha ziyâde aşka götüren bir basamak olarak görme eğiliminde olmakla beraber, bazen de aşkı muhabbete götüren bir araç olarak takdîm etmektedir. Şâire göre, muhabbetin sırrına vâkıf olan kişi, aşkın da sırlarını idrâk eder (vr. 118b). Aşkın sırları, sînedeki muhabbet hazînesinde saklıdır. Bu sırların bilgisiz insânlara ifşâ edilmemesi lazım gelir (vr. 101b). Zira mihr ve muhabbet ehli olan kişilerin câhil insânlarla işleri olamaz. Çünkü bunlar irfân sahibi kişilerdir (vr. 99a). Muhabbet rüzgarı aşk ateşinin üzerindeki külü savurur ve böylece aşk ateşi ortaya çıkar (vr. 55a). Zâhid, muhabbet sâkîsinin sunduğu kadehten içmediği sürece aşkın keyfiyetini idrak edemez:

Keyfiyyet-i ʿaşḳı nice idrâk ide zâhid
Sâḳî-i maḥabbetden eger içmese câmı
(vr. 122b)

Şâire göre, aşk neyi yanık sesi ile muhabbeti terennüm ettiği vakit, mecliste bulunanlar mest olup aşktan kendilerinden geçerler (vr. 14a). Pir-i aşktan aşk âyetini okuyanın mihr ve muhabbet yoluna girmesi garip değildir:

ʿAşḳ âyetini oḳumışam pîr-i ʿaşḳdan
Ṭutsam ʿaceb mi mihr ü maḥabbet ṭarîḳını
(vr. 116b)

Şâir, muhabbet kuşunun başına konduğunu, netîcede âşık olduğunu ve dertlere düçâr olduğunu (vr. 59a), sînesindeki dâğın, muhabbetin bir alâmeti olduğunu (vr. 62b), buna rağmen muhabbetin tâc ve kemerini dünyâ şâhlığına tercîh ettiğini (vr. 110b), cisminden eser bile kalmasa, muhabbet nakşının gönlünden silinmemesini arzulayacağını (vr. 78b), kendisinin muhabbet denizinde bir dürr-i semîn (vr. 87a), mihr ve muhabbet meydânında ise bir at olduğunu (vr. 88a) ifâde etmiş, aşağıdaki beyitte de, kendisini *mîr-i muhabbet* olarak nitelendirmiştir:

Mîr-i maḥabbetüm sipehüm leşker-i nücûm
Bir bâr-gâhdur baña bu çarḫ-ı nîl-gûn
(vr. 96b)

Şâire göre, muhabbet yolundan gidebilmek için güçlü bir iradeye sahip olmak gerekir (vr. 116a). Mahbûb sevmekten maksat hazzı-ı nefsâni değildir (vr. 100a). Aşk-ı pâk ile hazz-ı nefsânî bir gönülde birlikte yer almazlar. Gönlün birinden ferâgatta bulunması gerekir (vr. 82b). Zira sevmek ve sevilmek bir ibâdettir. İbâdet ise nefsânî arzulardan çok uzaktır:

Arada nesne yoḳ sevme sevilme bir ʿibâdetdür
Hemân bir ẕevḳ-ı rûḥânîdürür maṭlûb sevmekden
(vr. 100a)

Dîvân'da muhabbet ile ilgili şu terkîbler yer almaktadır: Bâd-ı mahabbet (vr. 13a, 55a), bahr-ı mahabbet (vr. 87a), bezm-i mahabbet (vr. 14a), bûy-ı mahabbet (vr. 91b), dâr-ı mahabbet (vr. 118b), genc-i mahabbet (vr. 59a), hâl-i ehibbâ (vr. 99b), mahabbet arsası (vr. 104a), mahabbet genci (vr. 101b), mahabbet mecmeri (vr. 100a), meclis-i mahabbet (vr. 99a), meydân-ı mahabbet (vr. 53a), mîr-i mahabbet (vr. 96b, 110b), murğ-ı mahabbet (vr. 59a), mihr ü mahabbet tarîkı (vr. 116b), pâzâr-ı mahabbet (vr. 86a), pergâr-ı mahabbet (vr. 92b), pîr-i mahabbet tarîkı (vr. 116a), rumûz-ı mahabbet (vr. 72b), sâkî-i mahabbet (vr. 122b), vâkıf-ı sırr-ı mahabbet (vr. 118b), zencîr-i mahabbet (vr. 77b), zünnâr-ı mahabbet (vr. 111b).

g) Şevk

Şevk, arzulama ve özleme anlamına gelen Arapça bir kelime olup, tasavvufta, muhabbet neticesinde gerçekleşen, kalbin sevgilisine kavuşmak üzere çekilişini veya sevgili anıldığında kalbin heyecânlanmasını ifâde eden bir kavramdır[685]. *Dîvân*'da bu anlama uygun bir tarzda, Gülşenî dergâhındaki âşıkların, pîrlerine karşı şevk ve özlem içerisinde oldukları ifâde edilmiştir:

Her gice ẕikr ü semâʿ vü ẕevḳ u şevḳ-ı ʿâşıḳân
Zühreye dem-sâz olur çarḫa çıḳar âh u fiġân
Dir bunı bâm-ı felekde çağrışup Kerrûbiyân
Âsitân-ı ehl-i Ḥaḳ'dur ḫân-ḳâh-ı Gülşenî
(vr. 21a)

Âteş-i ẕevḳ u semâʿ u şevḳ ile pür-nûr olup
Lâ taʿayyün perdesinden nâẓır u manẓûr olup

[685] Gazâlî, a.g.e., C. IV, s. 623.; Cebecioğlu, a.g.e., s. 608.

ʿAşḳ ile geh ẕâkir ü geh ẕikr ü geh meẕkûr olup
Yandı ṭâlibler meded devletlü sulṭânum meded
(vr. 22a)

Görüldüğü gibi yukarıdaki bendlerde şevk, zikir, zevk ve semâ' ile birlikte kullanılmıştır. Bunların müşterek yönü, hepsinin yaşanarak anlaşılan husûsiyetler olmaları, başka bir deyişle makâm değil, birer hâl olmalardır. Aşağıdaki beyitte, bu husûs daha açık bir şekilde müşahede edilebilmektedir:

Ḥayrete vardum görüp ol ẕevḳ u şevḳ u ḥâleti
Âḫiri erbâb-ı meclisden dönüp ḳıldum suʾâl
(vr. 11b)

Dîvân'da aşkın şevk ile olduğu husûsu, bir çok beyitte dile getirilmiştir. Şâire göre, aşk uğruna şevk ile abdâl olunur (vr. 22b, 48b). Âşık, şevk ateşi ile yanar (vr. 22a, 77b). Sevgilinin güzelliğinin nûrunu görünce, cân ve gönül şevke gelir ve aşk ateşinin içine düşer:

Nûr-ı ḥüsnüñ göricek şevḳe gelür cân u göñül
Düşüben âteş-i ʿaşḳuñ içine nâr oldı
(vr. 115a)

Güzelliğin şevki ile toplanılır (vr. 22b), visalin şevki ile de cân verilir (vr. 22b, 108a). Sevgilinin şevki ile dil ve cân vâlih ü şeydâ olur (vr. 51a). Aşağıdaki beyitte şâir, bir gül yüzlünün şevki ile gam ateşinde bülbül gibi kül olduğunu ifâde etmiştir.

Yine bir gül-ruḫuñ şevḳıyla **Żaʿfî** âteş-i ġamda
Yanup bülbül ṣıfat derd ile ol miskîn kül olmışdur
(vr. 67b)

Şevk, aşağıdaki beyitte de gam ve kederin zıttı olarak mutluluk anlamında kullanılmıştır.

Cihânuñ şevḳına şâd olma ġam çekme melâletden
Ki ḥâl-i âdemî gâh şâdi vü gâhî melâletdür
(vr. 57a)

h) Tecrîd, Tecerrüd ve Ferâgat

Tecrîd soyutlamak anlamına gelen Arapça bir kelimedir. Bir tasavvuf ıstılâhı olarak tecrîd, kalbten Allâh'tan başka her şeyi uzak tutmak, ya da Allâh'tan gayrısını

kalbten atmak anlamına gelir. Tecerrüd ise, Arapça'da soyunmak anlamına gelen bir kelimedir. Bir tasavvuf ıstılâhı olarak ise, Allâh'tan gayri her şeyden sıyrılıp, Allâh'a yönelmek anlamını ifâde eder. Bu durumda olanlara *ehl-i tecrîd* denir[686].

Tecrîd, *Dîvân*'da *gül-zâr-ı âlem'*den ilişkiyi kesmek şeklinde ifâde edilmiştir. Şâire göre, *gül-zâr-ı âlem'*den ilişkiyi kesmek, bela, dert ve sıkıntıdan sonsuza dek kurtulmanın reçetesidir (vr. 83b). Aşağıdaki beyitte de şâir, aynı husûs üzerinde durmuştur.

Taᶜalluḳ ḳaṭᶜ iden gül-zâr-ı ᶜâlemden benüm servüm
Belâ vü derd ü ġamdan tâ ebed âzâd imiş bildüm
(vr. 83a)

Şâire göre, tecrîd gerekli bir şeydir. Zira ancak bu takdîrde mutlak varlığa ulaşılır ve *ferd-i hüveydâ* olunur (vr. 13a). Şâir tecrîdin gerekliliğini aşağıdaki beyitte de ifâde etmiştir.

Ḫilᶜat-ı dîbâ gerekmez terk [ü] tecrîd ol meded
Degmesün dâmânuña maḥşerde dest-i dâd-ḫ*â*h
(vr. 109b)

Şâir kalbini, nakş-ı gayrdan yani mâsiva'llâhtan pak ettiğini (vr. 85b) ve bu şekilde kalbinde küdûret bırakmadığını ifâde etmektedir (vr. 85b). Kevndeki hiçbir şey şâirin gözüne görünmemekte, şâir bu mekânı terk edip *"lâ-mekân"* âleminde oturmaktadır (vr. 101a). Şâir dehrin sultânlığından, sultânlığın tâcından, güzel ve pahalı elbiselerden, ad ve sandan vazgeçmiş, gedâ hırkasını giymiş ve ayağı çıplak bir vaziyette âlem-i tecrîd'in sultanı olmuştur (vr. 94a). Şâire göre, dünyâdan vazgeçebilmenin tek yolu ise aşktır (vr. 84b, 86a).

Dîvân'da tecrîd ile ilgili olarak kullanılan önemli bir kavram da *tecrîd-i vakt*'tır. Aşağıdaki beyitte, dünyânın *kîl u kâl*'ından vazgeçildiği ve *tecrîd-i vakt* olunduğu ifâde edilmiştir. Bu kavramın, vakti, dünyâ ile alakalı önemsiz şeylerden soyutlamak ve boş şeylerle geçirmemek anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Cihânuñ ḳîl ü ḳâlından geçüp tecrîd-i vaḳt olduñ
Yaraşur eylesen **Żaᶜfî** ferâġat gûşesin mesken
(vr. 99b)

---

686 Cürcânî, a.g.e., s. 56; Cebecioğlu, a.g.e., s. 641.

Şâirin *Dîvân*'da tecrîd ile aynı anlama gelmek üzere kullandığı diğer bir kavram da ferâgattır. Şâire göre, ferâgat köşesini mesken tutmak gerekir (vr. 99b). Şâir, nakş-ı gayrı terk ettiğini, resm-i cihândan (vr. 91a) ve kesret âleminden fâriğ olduğunu (vr. 91a), her iki âlemden de ferâgat eylediğini (vr. 97a) ifâde etmektedir. Şâir gönlünün kayd-ı âlemden usandığını, ferâgat köşesini istediğini ifâde etmekte (vr. 65b) ve bunun gerekli olduğuna inanmaktadır. (vr. 50b). Âlemden ferâgat eden şâirin gıdası, ekmek ve su yerine dert ve gam olmuştur (vr. 70b, 100a). Şâir, ferâgat köşesini me'vâ tutmuştur (vr. 51b). Ona göre, ferâgatın en güzel şekli ise kanâattır:

Ne ḳanâʿat gibi bir kâr-ı ferâġat bulınur
Ne gedâlıḳ gibi ʿâlemde ṣenâʿat bulınur
(vr. 63b)

Şâire göre çarhın bahçelerinde çiçek toplamaktansa, ferâgat köşesinde derd-yâb olmak (vr. 59b), alçak bilgisizlere varıp baş eğmektense ikbâl-ı âlemden ferâgat etmek (vr. 79b) daha iyidir. Şâir ayrıca ferâgat gülşeninde mesken tutmak isteyenleri, şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî'nin âsitânına davet etmektedir:

Ṭutmaḳ istersen ferâġat gül-şeninde meskeni
Âsitân-ı ehl-i Ḥaḳ'dur ḫân-ḳâh-ı Gülşenî
(vr. 21a)

Tecerrüde gelince, *Dîvân*'da, kullanıldığı bütün yerlerde tecerrüd, Hz. Îsâ ile birlikte zikredilmiştir. Bunun nedeni, Hz. Îsâ'nın evlenmeyerek mücerred bir hayât yaşamış olduğuna inanılıyor olmasıdır. Bu beyitlerin hepsinde ortak olan ana tema, Hz. İsa gibi tecerrüde ulaşmak gerektiği, dünyâ malının ve zevklerinin terk edilmesi gerektiği husûslarıdır. Şâire göre, Hz. Îsâ gibi dünyâ malından tecerrüd etmek gerekir (vr. 54a). Hz. Îsâ, nasıl ki bu dünyâdan elini eteğini çekmiş ve hiç evlenmemişse, sâlikin de kadın gibi çekici olan bu dünyâdan elini eteğini çekmesi gerekir:

Dilâ merd ol ṣaḳın aldanma naḳşına bu dünyânuñ
Tecerrüd ḳaṣd idüp ʿÎsâ gibi bu ḳoca zenden geç
(vr. 54a)

Şâire göre dünyâ *dâr-ı tecerrüd*, yani tecerrüdde bulunulması gereken bir yerdir. Dünyâ nakşına göz yuman ve ona aldanmayıp mert olanlar *merdüm-i dânâ* (bilgin kişi)'dir. Kâmil insân da, mülk ve mala meyl etmez. Kârun'un helâka

uğramasının tek nedeni dünyâ malıdır (vr. 32a, 117b). Tecerrüd yapabilmek için kanâat yolunu meslek kılmak gerekir:

ʿÎsâ-ṣıfat mücerred ü sulṭân-ı dehr olur
Her kim ki pîşe ḳıldı ḳanâʿat ṭarîḳını
(vr. 116b)

Şâir, kendisinin de tecerrüd ehli olduğunu ifâde ederken, Hz. İsa gibi tecerrüde yöneldiğini, cihânın nakşına göz yumduğunu ve Anka gibi Kâf-ı kanâatı mesken tuttuğunu söylemektedir. (vr. 32a). Şâir ayrıca Hz. Îsâ gibi dünyâya arkasını döndüğü için dördüncü gökte Hz. Îsâ'ya komşu olduğunu ifâde etmektedir:

Zen-i dünyâya hergiz baḳmadum dâr-ı tecerrüdde
Çıḳup bu çarḫ-ı çârüm üzre ʿÎsâ'ya ḳarîn oldum
(vr. 87a)

ı) Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücûd, Allâh'ın varlığının dışında başka varlık olmaması, Allâh'ın zâtının dışında kalan eşyanın (mâsivâ/kesret) vücûdunun itibârî olması, yani eşyanın hakîkatte kendi başına bir varlığının olmaması; varlıklarının tek gerçek varlık olan Allâh'a nisbetle olması şeklinde izah edilen tasavvuf felsefesine ait düşünce sisteminin adıdır[687].

Denebilir ki *Dîvân*'da en çok işlenen konu vahdet-i vücûddur. Başta tercî'-i bend ve ve terkîb-i bendler olmak üzere dîvânın pek çok yerinde bu konu işlenmiş, bazı şiirlerde (vr.12b, 89b, 90a, 102b, 139b, 114b) tamamen vahdet-i vücûd anlatılmıştır. Aşağıda vahdet-i vücûda ilişkin kavramların *Dîvân*'da nasıl yer aldıkları detaya girilmeden işlenecek ve yukarıdaki tarif açılmaya çalışılacaktır.

ıa) Kesret-Vahdet

Vahdet-i vücûd anlayışına sâhip olan mutasavvıflar, vahdet ile kastedilenin Cenâb-ı Hakk'ın birliği olduğunu ifâde etmişlerdir[688]. Şâire göre, vahdet akıl ile anlaşılacak bir husûs değildir (vr. 83b). Vahdet-i vücûd, bir hâldir. Ehl-i hâl olmayan,

[687] Geniş bir tarif için bkz.Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, (Haz. Ethem Cebecioğlu), DİB, Ankara 2003, s 65 vd.
[688] Cebecioğlu, a.g.e., s. 681.

kendi bilgisi ile vahdeti anlayamaz (vr. 69b). Vahdet, yaşanarak anlaşılan bir husûstur, söz ile ifâde edilemez ve delil ile isbât edilemez:

Sırr-ı vaḥdet emr-i ẕevḳîdür denilmez ḳâl ile
Yoḳsa bu maʿnâ delîl ile ḳaçan is̱bât olur
(vr. 64b)

Şâire göre, vahdet meyinden kana kana içmek gerekir (vr. 95b). Vahdete ulaşmak için de daima *ehad* zikrini çekmek (vr. 56b), enâniyyet ve kibri terk etmek; enâniyyete bulaşmamak için de âriflerin sohbetine katılmak gerekir (vr. 21a, 82b, 139b). O, insânların gaflet uykusunda olduklarını ve bu şekilde vahdet-i vücûdu anlamalarının mümkün olmadığı inancındadır:

Nice farḳ eylesünler ẕât ile ẓıllı gel inṣâf it
Yaturlar ḫ*â*b-ı ġafletde bu ʿâlem ḫalḳı nâʾimdür
(vr. 67a)

Şâir, vahdetin mertebelerine işâret ederek, vahdetin mertebelerini gerçek mânâda bilen tâliblerin az olduğunu; önemli olanın bu mertebelerden haberdâr olmak olduğunu, aksi takdîrde taklîdî bir vahdet anlayışının ortaya çıkacağını (vr. 102b, 102b) ifâde ettikten sonra, kendisinin bütün makâmları anlayıp müşâhede ettiğini ifâde etmiştir:

Her bir maḳâmı añlayup itdüñ müşâhede
Biz sâkinân-ı perde-i lâhût-ı ḥażretüz
(vr. 69b)

Şâirin işâret ettiği vahdet makâmlarından biri, aşağıdaki beytinde değindiği *vahdet-i şühûd* makâmı olmalıdır.

ʿAyn ile idüp şühûdı ḳılarûz Ḥaḳḳ'a sücûdı
Biz bir bilürüz vücûdı bize Gülşenîler dirler
(vr. 56b)

Kesret kavramı ise, vahdet-i vücûd anlayışını izahta kullanılan en önemli kavramlardan bir tanesi olup, âlemdeki çokluğu ifâde eder. Şâir, kesretin vahdetin zıttı olduğunu ve kesrette kalmayıp, kesretteki vahdeti görmek gerektiğini ifâde etmektedir (vr. 16b, 116b, 91a, 96b). Ona göre, nerede olursak olalım vahdet gözü ile nazar edip her şeyde *aynu'llah*ı (vr. 63a) ve her yerde *vechu'llah*ı görmek gerekir:

Olma ẖâlî secdeden bir dem yüz urup ḥażrete
Her ne menzilde olursañ s̱emme vechu'llâhı gör
(vr. 63a)

Şâir âlemdeki kesretin müstakil bir vücûdunun olmadığını, başka bir ifâde ile vahdet-i vücûd anlayışını bir takım temsîllerle izâh etmiştir. Ona göre kesret, şarâb üzerindeki hava kabarcıklarına benzer. Kabarcıkların varlığı müstakil olmadığı gibi, kesretin varlığı da müstakil değildir (vr. 17a). Vahdet bir deniz gibidir. Bütün eşya (kesret) o denizin içindedir ve vahdet denizini ikrar eder (vr. 62b). Kesret sayılara benzer. Zira sayıldığında sayıların sonu gelmez. Oysa sayılar hakîkatte birdir:

Görmez misin aʿdâdı ḥaḳîḳatda eḥaddür
ʿAdd eylesen ammâ ki olur *lâ-yetenâhâ*
(vr. 13a)

Şâire göre, nasıl ki gül ve diken aslında tek bir ağaç olmasına rağmen farklı olarak algılanıyorlarsa (vr. 114b), tıpkı bunun gibi farklı olarak algılanan âlemdeki varlıklar da aslında birdir. Aynen bu şekilde, eşya gözle sayıldığında taaddüd ediyorsa da, hakîkatte ayn-ı vâhiddir. Yani vâhid olan Allâh'ın kendisidir. (vr. 16a, 16b). Ona göre, *vâhid-i kesîr-nümâ* (çok görünen tek) kesret sûretinde taaddüd etmiştir (vr. 15a). Za'fî, "*O sensin, sen de osun. Her ikisi de birbirlerinden ayrılamayan bir tektir.*" anlamına gelen *Dîvân*'daki ilk tercî-i bendin Arapça nakarât beytinde, Allâh ile kesret âlemindeki eşyanın ittihâd ettiğini açıkça ifâde etmiştir. Aşağıdaki beyitte de, hakîkatlerin ittihâd ettiğini ve görünen her şeyin tek olduğunu belirtmiştir:

İkilik ḳanda ḳaldı belki tevḥîde daẖı yer yoḳ
Ḥaḳâyıḳ ittiḥâd itdi görinen ʿayn-ı vaḥdetdür
(vr. 66a)

Allâh ile kesret âlemindeki eşyanın ittihâdına inanan şâir, bu inancını somutlaştırarak anlatmıştır. Ona göre Hüsrev ile Şîrîn ya da Vâmık ile Azrâ, birbirlerini sevip bakıştıkları vakit, aslında hem nâzır olan hem de manzûr olan Allâh'tır (vr. 12b). Tâlib ve matlûb Allâh olduğu hâlde, Allâh kendisini gizleyerek kimini tâlib kimini de matlûb eylemiştir (vr. 114b). Allâh, birinin adını Mûsâ, birininkini de Firavn koyup, kendi emrini yine kendisi inkâr eylemiştir:

Birinüñ adını Mûsâ birinüñ Firʿavn idüp

Kendünüñ emrini yine kendi inkâr eyledi
(vr. 114b)

Allâh yaratmış olduğu mezâhire baktığı zaman, aslında kendisine arz-ı dîdâr eylemektedir. Allâh güzelliğini satmış, karşılığında aşkını satın almış ve kendi güzelliğine kendisi âşık olmuştur. Alan, satan ve pazarlığı yapan kendisidir:

Bu meẓâhir kim vücûd-ı muṭlaḳ iẓhâr eyledi
Kendüdür kim kendüsine ʿarż-ı dîdâr eyledi

Ṣatdı ḥüsnin aldı ʿaşḳın arada bir kimse yoḳ
Kendi aldı kendi ṣatdı kendi bâzâr eyledi
(vr. 114b/1-2)

İnsânların ağzından çıkan her söz ayn-ı kelâmu'llâhtır (vr. 61a). Söyleyen ve söyleten hakîkatte birdir (vr. 89b). Bu açıdan Mansûr gibi *Ene'l-Hak* demekte bir sakınca yoktur (vr. 13a). Vahdet-i zâtıyla her şey *Ene'l-Hak* diye nidâ eder (vr. 12b). Manâ âleminde *Ene'l-Hak* sırrını söyleyen Allâh'tır. Ancak şeklî olarak Mansûr'a söyletilmiştir:

Kendi iken maʿnide râz-ı ene'l-Ḥaḳ söyleyen
Ṣûretâ Manṣûr'a isnâd itdi ber-dâr eyledi
(vr. 114b)

Za'fî, ârızî sıfatlarını mahv edip, manâ âleminde Allâh'ın zâtı ile aynı olduğunu (vr. 139b), noktada saklanıp sırr-ı nihân olduğunu (vr. 90a), arz ve semânın, sırr-ı Hudânın, nûr-ı hüdânın (vr. 89b), heft deryânın (vr. 90a) kendisinde olduğunu, arş-ı mu'allânın, günbed-i mînânın, Sidre ve Tûbâ'nın kendisi olduğunu (vr. 90a), âdem-i mânâ ve mazhar-ı Esmâ olduğunu (vr. 90a) ifâde etmektedir. O, vahdet dâru'ş-şifâsına ulaştığına (vr. 114b), vahdet-i zâtı bulduğuna (vr. 70a), sözlerinin baştan ayağa kelâmu'llâh-ı nâtık (vr. 90a) ve Allâh'ın âyetleri (vr. 139b) olduğuna inanmaktadır. Şâir, aşağıdaki beyitte de bu türden düşüncelerine yer vermiştir.

Gâh noḳṭa geh elif geh ḥarf u lafẓ u geh demüm
Başdan ayaġa kelâmu'llâh-ı ism-i aʿẓamum
(vr. 139b)

Şâir, kesret âlemini, ikilik ile de ifâde etmiştir (vr. 117a). Ona göre, vahdeti amaçlayan kişinin âleme ikilik ile bakmaması gerekir (vr. 13a, 16a, 91a, 116a). Hakk'ın cemâlinin her yerde apaçık bir şekilde görülmesinin şartı budur (vr. 75a). O, vahdet gözünü açıp cihânı bir görenleri *rast-bîn* (doğru gören)" ve *ulu'l-ebsâr* (basîret sahibi)" olarak nitelemiştir:

Her ki vaḥdet dîdesin açdı cihânı gördi yek
Râst-bîn olur belâ **Żaʿfî** *ulu'l-ebṣâr*[689] olan
(vr. 98a)

Şâir, ikilikte kalmamayı Gülşenîliğe intisâbın bir şartı olarak da addetmektedir (vr. 21a).

ıb) Mâsivâ

Vahdet-i vücûd anlayışında Allâh'ın zâtının dışındaki her şey mâsivâ diye tabîr edilir. Mâsivâ, yukarıda izâh ettiğimiz kesret kavramı ile paralel bir şekilde izâh edilmektedir. Vahdet-i vücûdçulara göre, mâsivâ yok hükmündedir. Zira vücûdu başkasından olan vücûd, müsteâr/ödünç bir vücûddur. Yani kendi kendisine kâim değildir. Kendi zâtıyla ademdir. Onun vücûdu başka vücûda nispetledir. Böyle bir vücûda gerçek vücûd denemez[690].

Bununla ilgili olarak şâir, mâsivânın vücûdunun hakîkî değil, itibarî olduğunu (vr. 67a); âlemdeki eşyânın vücûdunun müstakil olmadığını, her işte her zaman müstakil olanın zât-ı Hak olduğunu (vr. 102b) ifâde etmiştir.

Ayrıca şâir mâsivâ nakşını gönlünden attığını (vr. 39b, 68a), temel prensibinin mâsivâ isbâtını nefy etmek olduğunu (vr. 70a) ifâde etmiştir. "*Nâzır-ı mir'ât-ı Hû'yuz mâ-sivâdan geçmişüz*" (vr. 70a) diyen şâir, mâsivâya bakarken, mâsivânın sûreti ve şekline değil, onun Allâh'ı gösteren yönüne baktığını ifâde etmiştir. Zira mâsivâ, Allâh'ı gösteren bir ayna mesâbesindedir. O, aşağıdaki beyitte de aynı husûsa işâret ederek, mâsivâyı üzerindeki arızî sıfatlardan arındırarak, ondaki Allâh'a ait olan yönü görmek gerektiğini ifâde etmiştir:

---

689 إنّ فى ذا لك لعبرة لاولى الابصار "Elbette bunda basîret sahipleri için büyük bir ibret vardır." (Al-i İmrân/3-13, Nûr/24-44)

690 Eraydın, a.g.e., s. 100.

Ḳıl naẓar vaḥdet göziyle görme ʿaynu'llâhı kör
Geç ṣıfât-ı mâ-sivâdan ʿayn-ı ẕâtu'llâhı gör
(vr. 63a)

Şâirde böyle bir anlayışın oluşmasını sağlayan faktör, pîre teslîm olmasıdır (vr. 139b). Şâire göre, mâsivâ fikrinin bir çöp gibi dışarı atılmasını sağlayan diğer bir faktör de aşktır (vr. 14a). Mâsivâ fikrini ortadan kaldıran bu iki faktör de, *Dîvân*'da en çok işlenen konulardandır (Bkz.ilgili bahisler).

Vahdet-i vücûd anlayışına göre, insânoğlu ve âlemdeki her şey (mâsivâ) Allâh'ın bir pertevidir. Şâire göre, hakka'l-yakîn mertebesine ulaşanlar bu pertevin ne kadar açık ve ortada olduğunu görürler (vr. 12b, 96a). Cân gözü ile ekvânı temâşâ edenler, her zerrede cihanı aydınlatan güneşin apaçık bir şekilde yer aldığını görürler. O güneş, Allâh'ın zerredeki pertevidir:

Cân gözin açup eyle bu ekvânı temâşâ
Her ẕerrede ḫûrşîd-i cihân-tâb-ı hüveydâ
(vr. 56a)

Vahdet-i vücûd anlayışında, mâsivâ gerçek varlık olan Allâh'ın varlığının bir gölgesidir. Aşağıdaki beyitte şâir, hakîkî vücûdun Allâh'a ait olduğunu, mâsivânın vücûdunun ise itibârî ve Allâh'ın vücûdunun gölgesi olduğunu ifâde etmiştir:

Ẕât-ı Ḥaḳḳ'uñdur vücûd ancaḳ ḥaḳîḳat **Żaʿfi**yâ
İʿtibârîdür vücûd-ı mâ-sivâ iẓlâldür
(vr. 67a)

ıc) Esmâ ve Sıfâtın Tecellîsi

Lügatta zâhir olmak anlamına gelen tecellî, bir tasavvuf ıstılâhı olarak gayptan gelen ve kalbte ortaya çıkan nûrlar şeklinde tanımlanmaktadır[691]. Şâir de bu tanıma uygun olarak, ârifin kalbinin Allâh'ın cemâline mir'ât/ayna olduğunu ifâde etmiştir (vr. 64b, 98b). Âşığın içinin hoşhurûş olması/coşması (vr. 22a), gönlün mest ve bîhûş olması (vr. 64a) tecellî sayesindedir. Şâire göre, tecellî olmasa şeker ve bal zehir olur; tecellî olursa zehir bal olur (vr. 64a). Tecellîye mazhar olan kalb, tesellî bulur (vr. 12b). Tecellî ölü cisme taze bir cân verir:

Tecellî eyledikçe **Żaʿfi**yâ ol nûr-ı Yezdânî

[691] Cürcânî, a.g.e., s. 56; Cebecioğlu, a.g.e., s. 638.

Olur bu mürde cismümde benüm bir tâze cân peydâ
(vr. 49b)

Şâir, tecellîyi aşk ile ifâde etmiştir. Ona göre, yârın güzelliğinin tecellîsine hazırlık olarak, gönül âyînesini aşk cilası ile temizlemek gerekir (vr. 83a). Tâlibin aşk yolunda tecellî dışında başka bir tesellîsi olamaz. Bunun dışında ne varsa boştur:

Tecellîde tesellî bulmaġa saʿy it yüri ṭâlib
Ḳalanı bu ṭarîḳ-ı ʿaşḳda bir ḳurı ġavġâdur
(vr. 67a)

Dîvân'da Allâh'ın kalbe tecellî etmesinin yanı sıra bir de âleme tecellî etmesinden söz edilmiştir. Şâire göre, Allâh icmâlini tafsîle getirmek istediğinde, bir şekilde tecellî eder (vr. 13a). Allâh'ın tecellîsi bazen zâhir bazen de bâtın olur (vr. 16b). Âlem tecellîden dolayı mesttir (vr. 66b). Şâir, "*O, her an bir iştedir.*" (Rahmân 55/29) âyetine işâret ederek, Allâh'ın her an mütecellî olduğunu, aynı şekilde iki kez tecellî etmediğini ve her bir tecellisinin farklı olduğunu ifâde etmektedir (vr. 67a). Ona göre gören göz, Allâh'ın her an bir tecellî içerisinde olduğunu görür. O'nun tecellîsinde tekrar yoktur:

Nev-be-nevdür görinen ân içre bu deñlü şüʾûn
Ṣanma sen anı tecellîsinde tekrâr eyledi
(vr. 114b)

Dîvân'da, tecellînin iki türü olan zât ve sıfat tecellîlerinin ikisinden de söz edilmiştir. Zât tecellîsi, Hz. Muhammed'in Allâh'ın tecellîsine mazhar olmasıdır ki buna tecellî-i ulûhiyyet de denir[692]. Şâire göre, Hz. Muhammed'ın peykeri Allâh'ın nûrunun tecellîsine ayna olmuş (vr. 15a), nûr-ı Zülcelâl, Hz. Muhammed'e tecellî ettiğinde, aşk-ı mutlak ortaya çıkmıştır. Daha önceden âlemde olmayan sevme ve sevilme ya da aşk, Allâh'ın Hz. Muhammed'e *mahbûbum* diye hitâb etmesi ile ortaya çıkmıştır (vr. 114a):

Çün tecellî eyledi ẕâtına nûr-ı Ẕu'l-celâl
Ẓâhir oldı ʿaşḳ-ı muṭlaḳ oldı pes aʿdâdı
(vr. 114a)

Dîvân'da zât tecellîsine oranla daha çok sıfatların tecellîsi üzerinde durulduğu görülmektedir. Esmânın tecellîsinin de sıfatların tecellîsine dâhil olduğu kabul

692 Cebecioğlu, a.g.e., s. 639.

edilmiştir. Zira Allâh'ı bize tanıtan manâ ve kavramlara yerine göre sıfat ve yerine göre isim denilmiştir. Ancak genelde esmâ, sıfatlara tâbi tutulmuştur[693]. Nitekim aşağıdaki beyitte şâir, esmâ ve sıfâtın tecellîsini bir arada zikretmiştir:

Gel ʿâlem-i tafṣîle gör ḫilḳat-ı eşyâyı
Esmâ vü ṣıfât ile şerḥ eyle müsemmâyı
(vr. 116b)

Allâh'ın isim ve sıfatları genel olarak Cemâl ve Celâl başlığı altında değerlendirilir[694]. Şâir de, *Dîvân*'da hem Cemâl hem de Celâl sıfatlarının tecellîsinden söz etmiştir. Güneşin ışık vermesi, Allâh'ın Cemâl sıfatının tecellîsinin bir gereğidir (vr. 6b). Kays (Mecnûn), Leylâ'nın yüzüne değil, Allâh'ın Cemâl sıfatının Leylâ yüzündeki tecellîsine âşık olmuştur (vr. 59a). Şâire göre, Hakk'ın Cemâl sıfatının tecellîsini her yerde açık bir şekilde görmek için, ikilik perdesinden vazgeçmek gerekir:

Görmek istersen Cemâl-i Ḥaḳḳ'ı her yerden ʿayân
Geç ikilik perdesinden merd ol merdâne baḳ
(vr. 75a)

Allâh'ın Celâl sıfatına gelince şâir buna sadece bir yerde değinmiş ve Celâl sıfatının tecelli etmesi ile vücûdun yandığını ifâde etmiştir (vr. 82a). Şâirin daha ziyâde Cemâl sıfatına değinmesi, Allâh'ın Cemâl sıfatları ile daha çok tecellî ettiğine inanmasından kaynaklanmaktadır. Gerçekten de üç tanesi hariç, Esmâ-i Hüsnâ'nın tamamının Allâh'ın Cemâl sıfatı ile ilgili olması[695], Allâh'ın tecellîsinin de daha ziyâde Cemâl sıfatı ile olduğu husûsunu teyit etmektedir.

Şâire göre, şehâdet âleminde ortaya çıkan müsemmâ, Allâh'ın isimlerinin tecellîsi sonucu oluşmuştur. O, bu husûsu görmeyenleri kör olarak nitelemiştir (vr. 102b). Allâh'ın isimleri ile o isimlerin tecellîsi sonucu ortaya çıkan müsemmâ, zâhiren ayrı görünseler de hakikatte birdirler (vr. 67a). Müsemmâ ismi gösteren bir âynadır. Sûrette farklı görünseler de, hakîkatte birdirler (vr. 12b). Za'fî'nin bu bakış açısı; isim ile müsemmâyı bir görmesi, sahip olduğu vahdet-i vücûd düşüncesinin bir

---

[693] Bekir Topaloğlu, "Allâh'a İmân", *İslâm'da İnanç Esâsları*, s. 115 vd.

[694] Topaloğlu, "Allâh'a İmân", a.g.e., s. 123; A. Nihat Tarlan, *Fuzûlî Dîvânı Şerhi*, Akçağ, Ankara 2001, s. 20.

[695] Topaloğlu, "Allâh'a İmân", a.g.e., s. 123.

sonucudur. Nitekim o, aşağıda yer alan beytinde müsemmâyı kesret ile eşdeğer tutmuş ve isim ile müsemmâya vahdet gözü ile bakmak gerektiğini ifâde etmiştir:

Müsemmâ şekline aldanma ʿârif ḳalma kes̱retde
Oḳı vaḥdet göziyle cümle-i esmâ-yı eşyâdan
(vr. 96b).

Mümkinâtın varlığı hakîkî ve dâim değildir. Mümkinât esmânın bir gölgesi olup esmâ ile kâimdir (vr. 67a, 67a). Esmâ olmasa bu âlemin sebâtı olmaz. Âlem bir hânedir, esmâ ise onun sütûnlarıdır (vr. 67a). Allâh'ın zâtı bir derya, esmâ bu deryanın dalgası, eşya da dalganın bir damlasıdır (13a, 102b). Başka bir ifâde ile esmâ, zâtın gölgesi; eşya da, esmânın gölgesidir. Buna göre eşya, gölgenin gölgesidir:

Bu eşyâ ḳaṭrelerdür mevc-i esmâ ẕât-ı deryâdur
Ne deryâdur ki mevcinden anuñ bir ḳaṭre eşyâdur
(vr. 66b)

Şâire göre, âlemin tamamı ve yaratılmış olan bütün eşya mazhar-ı esmâdır (vr. 65a, 72a 76b). Nihâyet eşyanın tamamı, esmânın ta kendisidir (vr. 102b). Esma da zâtın kendisidir:

Niçe aḥvâl var ki ẓıll-ı ẕât iken esmâ degil
Ẕâtdur esmâ …..[696] bu teʾvîlden virür nişân
(vr. 102b)

Böylece yukarıda eşyânın, esmânın gölgesi; esmânın da Allâh'ın zâtının gölgesi olduğunu söyleyen şâir, burada ise eşyadan esmâya giden, esmâdan da Allâh'ın zâtına giden bir ittihâttan söz etmiş olmaktadır.

Şâire göre, *sırr-ı esmâ* tâlibin kendisindedir. Tâlibin onu başka yerde aramaması gerekir (vr. 66a). Esmânın mazhariyyetine nâil olmak için ârif olmak gerekir (vr. 72a). Zâhidin kalbi, ârifin kalbi gibi, mir'ât-ı tecellî olamaz (vr. 98b). Kalbin esmâya mazhar olması için, gönlü gam pasından temizlemek gerekir:

Jeng-i ġamdan ṣayḳal itdüñse dilâ mirʾâtuñı
Maẓhar-ı esmâ-yı Ḥaḳ bulduñ muḳarrar ẕâtuñı
(vr. 116b)

[696] Metinde boş bırakılmıştır.

Tecellî sonucunda ârifin sözleri, *nutk-ı Hak* ve *ma'nî-i âyât* olur (vr. 64b). Gülşenî dergâhına varmanın şartlarından biri de, esmânın sırlarından haberdar olmaktır (vr. 21a). Bir Gülşenî olan şâir, kendisini de mazhar-ı esmâ olarak görmekte (vr. 90a), Esmâ-i Hüsnâ'nın büyük çoğunluğu (vr. 64b) ile *sırr-ı esmâ'*nın kendisinde olduğunu ve mâsivâdan geçtiğini (vr. 70a) ifâde etmektedir. Bu husûs aşağıdaki beyitte de görülmektedir.

Geh ṣıfâtum gâh esmâ gâh eşyâ gâh ẕât
Mâddeyüm ṣûretde vü maʿnîde nûr-ı aḳdemüm
(vr. 139b)

Şâir, *ism-i a'zam'*a da işâret etmiş ve a'zam ve câmi' olan esmâ (vr. 8b) hakkı için duâ etmiştir. Aşağıdaki beyitte de bu husûs müşâhede edilmektedir:

İlâhî aʿẓam-ı esmâ ḥaḳıçün
İlâhî Âdem ü Havvâ ḥaḳıçün
(vr. 39b)

D. Tarîkat İle İlgili Kavramlar

1. Şeyh ve Pîr

Arapça'da önder, kabîle başkanı, yaşlı adam anlamına gelen şeyh, *Dîvân*'da bu anlamlarına uygun olarak şeyh-i zamân (vr. 8a), şeyh ü şâb (vr. 9a) ve şeyh-i şehr (vr. 122a), tabîrleri içinde kullanılmıştır. Tasavvufî bir kavram olarak şeyh; dervîş yetiştirmeye icâzetli olan kişiye denir[697]. *Dîvân*'da toplam on bir kez kullanılan şeyh kelimesi, aşağıdaki dörtlüklerde kavramsal anlamına uygun olarak kullanılmıştır.

Şeyḫ İbrâhîm'dür pîrümüz
Biñ ile birdür birümüz
Kimse añlamaz sözümüz
Bize Gülşenîler dirler
(vr. 56b)

Şeyḫ Aḥmedüñ kemteriyüz
ʿAşḳ ehlinüñ mehteriyüz
Biz sözümüzüñ eriyüz
Bize Gülşenîler dirler
(vr. 57a)

[697] Cürcânî, a.g.e., s. 135.

Aşağıda matla' beytine yer verilen *şeyhümüz* redifli gazelde (vr. 70b) de şeyh kavramı, tasavvuf önderi anlamında kullanılmıştır.

Reh-nümâ-yı sâlik-i râh-ı hüdâdur şeyḫümüz
Pîşvâ-yı ṭâlib-i nûr-ı Ḫudâ'dur şeyḫümüz
(vr. 70b)

Dîvân'da şeyh ile eşanlamlı olarak kullanılan diğer bir kelime de Farsça'da yaşlı anlamına gelen *pîr* kelimesidir. Bu kelime, pîr-i ehl-i aşk, pîr-i aşk, fazl-ı pîr, pîr-i kâmil, dergâh-ı pîr, pîr-i emîr-i hoş-nihâd, pîr-i muğân, pîr-i mey-gede, pîr-i mânâ gibi tabîrler içerisinde kullanılarak *Dîvân*'da toplam 34 kez geçmektedir. Aşağıdaki beyitlerde pîr, şeyh gibi tarîkat önderi anlamında kullanılmıştır.

*Pîr*ümüz oldı Gülşenî
Anuñ *pîr*idür Rûşenî
Terk eyledük mâ' vü menî
Bize Gülşenîler dirler
(vr. 57a)

"Pîr-i kâmil zübde-i ehlü'l-henâdur şeyhümüz" (vr. 70b) mısrâsında şâir, şeyhini *pîr-i kâmil*, diğer yerlerde (vr. 21a, 72a) de *pîr-i aşk* olarak nitelendirmiş ve pîrinin fazîletinden feyiz bulduğunu (vr. 21a) ifâde etmiştir. Şâire göre, pîrin âsitânından uzak kalmak ateşten azaptır. Pîrden cüdâ düşmek tahammül edilemez bir iştir (21b). Pîr-i aşka baş eğip teslîm olmak ve inkârı bırakmak gerekir (vr. 21a). Mürîdin özünü pîre teslim etmesi (vr. 19a) ve aşağıdaki beyitte ifâde edildiği gibi, pîre nasıl ve niçin gibi sorular sormaması gerekir.

Pîre teslîm it özin çûn u çerâdan vaz gelüp
Ehl-i ʿaşḳ içre faḳîh olmaz cevâbıyla suʾâl
(vr. 82b)

Şâir, pîri İbrâhîm-i Gülşenî 'ye bende olmayı, şâh-ı âlem olmak ile eşdeğer tutmakta (vr. 139b), pîrin âsitânına teslîm olduğu için, gönlünden vâridatın eksik olmadığına inanmaktadır:

Âsitân-ı pîre teslîm olalıdan **Żaʿfi**yâ
Ḥamdü li'llâh kim degil eksik göñülden vâridât
(vr. 53a)

Şâir için pîre teslîm olmak ile mâ-sivâyı terk etmek birbirleriyle bağlantılı husûslardır:

Mâ-sivâdan geçmişem **Żaʿfî** olup teslîm-i pîr
Gülşenî'ye bendeyem ammâ ki şâh-ı ʿâlemüm
(vr. 139b)

Farsça'da baş keşiş anlamına gelen *pîr-i muğân* ve meyhanecibaşı demek olan *pîr-i mey-gede* tabîrleri de mecâzen kâmil mürşit ve kutb-ı âlem anlamında kullanılan kavramlardır. Her iki kavram da aşk şarabı sunan ve Allâh sevgisini insânlara öğretmeye çalışan mürşitler için kullanılır[698]. Bu kavramlar vr. 63b, 65b, 77a ve 105a'da yer alan beyitlerde ve "*Âlemde ancak pîr-i muğânın âsitânında rahat vardır.*" denen aşağıdaki beyitte bu anlamda kullanılmışlardır.

Eger bâlîn-i râḥat ister isen deyr-i ʿâlemde
Hele ben bildigüm pîr-i muġânuñ âsitânıdur
(vr. 59a)

Dîvân'da geçen insân-ı kâmil (vr. 61a), kâmil-i insân (vr. 19a) ve merdüm-i kâmil (vr. 13b, 32a) ifâdelerinden maksat, şeyh ve pîr olmalıdır. Zira tasavvuf düşüncesinde şeyh ve pîrin kemâl derecesinde oldukları tasavvur edilmektedir. Nitekim *Dîvân*'da da pîr, kâmil sıfatı ile nitelendirilmiştir (vr. 70b). Şâire göre insân-ı kâmilin menzili ulu bir dergâhtır (vr. 61a). Aşağıdaki beyitlerde ifâde edildiği gibi, insân-ı kâmilin sesinden birkaç nasîhat işitmek, nice yıllar bilinçsiz bir şekilde yapılan ibâdetten daha faziletlidir. Zira bu şekilde kesb-i irfân etmekle kâmil insân olunur.

Nice yıllar ʿibâdet eyleyüp ḳaddüñ ḫam itmekden
Dem-i insân-ı kâmilden işitmek bir ʿibâret yeg
(vr. 79b)

Kesb-i ʿirfân idelüm kâmil-i insân olalum
Âb u gil perdesi içre niçe mihmân olalum
(vr. 19a)

2. Tâlib

Tasavvufta sülûk yoluna girenler, hedefe ulaşana kadar ulaştıkları derecelere göre sırası ile tâlib, mürîd, sâlik, vâsıl ya da sûfî şeklinde isimlendirilirler. Tasavvuf

---
698 Cebecioğlu, a.g.e., s. 502.

okuluna kaydını yaptırma durumunda olanlara ve ilk derecede yer alanlara tâlib denir. Önceleri tâlib olan kişi hemen tasavvuf okuluna alınmaz, bir süre durumu incelenir, sınamaya tabi tutulur, başarılı olduğu takdîrde esâs ders verilirdi[699]. Za'fî de bir beytinde, tâlib için *cân-ı mübtedî* ifâdesini kullanarak tâlibin bu anlamına işâret etmiş ve bununla da kendisini kastetmiştir.

Hîç hîç olmaḳdan özge ṭâlibe yoḳdur murâd
Müntehâ-yı feyżuñ umar işbu cân-ı mübtedî
(vr. 114a)

Şâir, mürşidinden uzak düşmesinden dolayı içine girdiği dert ve sıkıntı içerisinde iken tâlibin şâd ve mutlu olamayacağını ifâde ettiği diğer bir yerde (vr. 21b) de, kendisinden tâlib olarak söz etmiş ve tasavvufun seyr ü sülûk yolunda henüz ilk basamakta olduğuna işaret etmiştir. Ancak diğer bazı yerlerde, tam tersine, kendisini mürşit yerine koyarak, tâlipten sözünü dinlemesini istemiş; sözünün tâlibe feyiz verdiğini ve kendisinin tâlib için âb-ı hayât olduğunu ifâde etmiştir:

Diñle sözüm ṭâlibe feyż-ı beşâretdürür
ʿÂrif olan ʿâşıḳa remz ü işâretdürür
(vr. 65b)

Dirilür mürde diller **Żaʿfi**yâ nuṭḳumla ʿÎsâ-veş
Anuñçündür direm ṭâliblere âb-ı ḥayâtum ben
(vr. 139b)

Şâirin kendisi hakkında yaptığı bu farklı değerlendirmeler üzerinde duracak olursak, onun, kendisini tâlib olarak nitelendirmesini tarîkat hilâfetini almadan önceki dönem, tâlibe feyiz akıttığını ifâde etmesini de tarîkat hilâfetini aldıktan sonraki dönem ile ilintilendirebilir ve birbirleri ile çelişen bu ifâdeleri uzlaştırabiliriz. Ancak şâirin bu ifâdelerini devir nazariyyesinden hareketle sarfettiği sözler olarak da değerlendirmek mümkündür.

Şâir, kendisinden "İbn-i Aliyy-i Murtezâ" diye söz ettiği kişiyi, *reh-nümâ-yı tâlibân* diye vasıflandırarak, âdetâ tâliblerin bir *yol gösterici*ye olan ihtiyacını dile getirmiştir (vr. 22b). Daha sonra talibleri, kendi tarikatı olan Gülşenîliğe davet etmiş, ancak tarîkata kabul edilmeleri için esmânın sırrına vâkıf olmalarını ve vahdet-i vücûd inancına sahip olmalarını şart olarak ileri sürmüştür (vr. 21a). Bununla beraber

[699] Cebecioğlu, a.g.e., s. 685.

şâir, kendi dönemindeki tâliblerden şikâyet etmiş ve vahdet-i vücûdun hakîkatını anlayan tâliblerin az olduğunu, taklîd ile vahdet-i vücûdun anlaşılamayacağını, tâliplerin gerçek anlamda vahdet-i vücûdu anlamaları için bunun mertebelerini bilmeleri gerektiğini, fakat bu mertebelerden haberdar olan tâliblerin sayısının çok az olduğunu ifâde etmiştir:

Ḳanı bir ṭâlib merâtibden ḫaber-dâr ola ol
Şimdiki ṭâliblerüñ bildigi vaḥdetdür hemân
(vr. 102b)

Gerçi vaḥdetdür velî ḥikmet merâtib bilmedür
Żaʿfiyâ taḳlîd ile vaḥdet sözi olur yalan
(vr. 102b)

Şâir "*Yandı tâlibler meded devletlü sultânum meded*" nakarâtı ile yazdığı murabbada (vr. 22a), tâliplerin bazı özelliklerine yer vermiş ve onları, zevk, semâ' ve şevk ateşi ile yanan, lâ-taayyün perdesinin ötesine geçen, Kerrûbîn melekleri gibi aşk ile zikreden, tecellî kadehinden şarâb içerek âlem kaydından kurtulan ve aşk ateşi ile aşk tennûrunda yanıp çaresiz bir şekilde ağlayan kişiler olarak nitelendirmiştir (vr. 22a). Aşağıda bu murabbaın iki bendine yer verilmiştir:

Âteş-i ẕevḳ u semâʿ u şevḳ ile pür-nûr olup
Lâ taʿayyün perdesinden nâẓır u manẓûr olup
ʿAşḳ ile geh ẕâkir ü geh ẕikr ü geh meẕkûr olup
Yandı ṭâlibler meded devletlü sulṭânum meded

Âteş-i ʿaşḳ ile yanup yaḳılup sûzân olup
Żaʿfi-i bî-çâre aġlarsa n'ola giryân olup
ʿAşḳ tennûrında nâr-ı şevḳ ile büryân olup
Yandı ṭâlibler meded devletlü sulṭânum meded
(vr. 22a)

3. Mürîd ve Dervîş

Tâlib'in bir üst derecesinde olan mürîd, tasavvuf terminolojisinde Allâh'a vuslatı arzu eden, Allâh'ın ahlâkıyla ahlâklanmak isteyen ve bu olgunluğun eğitimini verecek bir mürşide bağlanan kişiye denir[700]. Şâir, cihân halkının cân ve gönülden mürşidine mürîd olduğunu ifâde ettiği aşağıdaki bendde, mürîd kelimesini ıstılâhî anlamına uygun olarak kullanmıştır.

---

[700] Cebecioğlu, a.g.e., s. 454.

Mâh-tâbum âf-tâbı ḳılma ebr içre nihân
ʿAlleme'l-esmâ[701] rumûzın keşf idüp göster [ʿiyân]
Cân ile dilden mürîdüñdür bu gün ḫalḳ-ı cihân
Himmet it devletlü sulṭânum ẓuhûr eyyâmıdur
(vr. 23a)

Bilindiği gibi tasavvufta mürîdde olması gereken bir takım vasıflardan söz edilir[702]. Bir beyitte şâir, bu vasıflardan birine işâret ederek, mürîde *ey mürîd-i murâd* diye hitâb etmiş ve mürîd olan kişinin *murâd'*ın peşinden gitmemesi gerektiğine (vr. 19a) işâret etmiştir. Bu husûs Cürcânî tarafından "*Mürîd, irâdesinden soyunan, irâdesini yok edip ancak Allah'ın dilediğini dileyen kimsedir.*"[703] şeklinde ifâde edilmiştir. Aşağıdaki beyitte de şâir aynı husûs üzerinde durmuş ve *murâd'*ı terk etmesini kendisinden istemiştir. Şâire göre mürîd, ancak *murâd'*ını terk ederek iki cihânda mutlu olabilir:

Terk it murâdı **Żaʿfi**-i bî-dil mürîd olup
Olmaḳ dilerseñ iki cihân içre kâm-yâb
(vr. 52b)

Şâirin mürîdi kendisinden alıkoyduğu ve olumsuz olarak gördüğü murâddan maksadı, tasavvuf terminolojisinde "*tûl-i emel"* olarak isimlendirilen ve hoş görülmeyen dünyevî hevâ, istek ve arzular; hatta cennet ve şeyhlik gibi istekler olmalıdır.

Şâir, *Dîvân*'da kendisinin mürîd oluşu ile ilgili olarak birbirleriyle çelişen ifadelere yer vermiştir. Bir yerde pîr-i aşka mürîd olduğunu (vr. 101b) söyleyen şâir, aşağıda yer alan beyitte ise, tam tersine kendisinden pîr-i aşk olarak söz etmiş ve âlemin tümünün kendisinin mürîdi olduğunu ifâde etmiştir.

Pîr-i ʿaşḳam **Żaʿfi**yâ ʿâlem mürîdümdür tamâm
Hey ne Mecnûndur benüm yanumda şimdi kûh-ken
(vr. 92a)

Yukarıda geçtiği üzere tâlipte de benzer bir durum söz konusu idi. Şâir bazen tâlib olduğunu, bazan da tâlibe feyiz akıttığını ifâde etmişti. Dolayısıyla orada tâlib

---

701 وعلّم آدم الأسماءكلّها "Allâh Âdem'e bütün *isimleri öğretti.*" (Bakara 2/31).

702 Bu konuda geniş bilgi için bkz. M. Emin Erbilî, *Tenvîru'l-Kulûb*, (Ter. Halil Gönenç), Eser Neş., İst. 1984, s. 673 vd.; Uludağ, a.g.e., s. 388.

703 Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 207.

ile ilgili yaptığımız yorumu burada mürîd ile ilgili olarak da yapabiliriz. Yani şâirin bazen mürîd olduğunu, bazen de âlemin kendisine mürîd olduğunu ifâde etmiş olması, onun mürîd ve halîfe olduğu farklı iki döneme ait sözler olarak düşünülebilir.

Dîvân'da mürîd kavramı ile yakın anlamlı olan dervîş kavramına da yer verilmiştir. Dervîş muhtaç, yoksul ve dilenci anlamına gelen Farsça bir kelime olup, tasavvufî anlamda bir tarîkata ve şeyhe bağlı olan mürîd demektir. Aşağıdaki beyitte mürîd ve dervîş kavramları ıstılâhî anlamlarına uygun olarak birlikte kullanılmışlardır.

Cândan mürîd olup eşigine onlaruñ
Dervîşlik ile ṣaḳla irâdet ṭarîḳını
(vr. 116a)

Dervîş kavramı, *Dîvân*'da toplam olarak üç yerde kullanılmış olup, buralarda dervîş kişiye ait bir takım özelliklere işâret edilmiştir. Buna göre dervîş, irâdesine sahip çıkan gerçek bir mürîddir (vr. 116a). Dervîş, aynı zamanda âşıktır. Dervîş, bu gününe bakar, zâhid gibi yarına bakmaz. Dervişin himmeti yüksek olur (vr. 20b). Dervişler dış görünüme önem vermezler. Bu bağlamda *Dîvân*'da, bazı dervişlerin saçlarını uzattıklarına işaretle, "saçı dervîşliğine dâl olmış" şeklinde bir ifâde kullanılmıştır:

Biri bir dil-rubâdur nâmı Dervîş
Dil-i ʿuşşâḳa her demde urur rîş

Ṣaçı dervîşligine dâl olmış
Niceler şevḳına abdâl olmış
(vr. 48b)

4. Sâlik

Sülûk yolunda tâlib ve mürîdden sonra gelen mertebe sâlikin mertebesidir. Tasavvufta mânâ olgunluğunu elde etmek üzere tasavvuf yoluna giren kişiye sâlik denir[704]. Cürcânî, sâliki "*Makâmlar üzerinde ilmi ve tasavvuru ile değil de, hâli ile yürüyen kimsedir.*"[705] şeklinde tarif etmektedir. *Dîvân*'da sâlikte bulunması gereken husûslar üzerinde durulmuştur. Şâire göre sâlik bâtıl yola girmez (vr. 67a), isim ve

[704] Cebecioğlu, a.g.e., s. 616.
[705] Cürcânî, a.g.e., s. 120.

müsemmânın sûrette bir, mânâda farklı olduğunu bilir (vr. 102b). Sâlikin sözleri sırlarla doludur (vr. 89a). Sâlik, tıpkı yukarıda dervîş için ifâde edildiği gibi, vaktini boşa geçirmez, her anını değerlendirir:

Sâlik odur ki vaḳtini żâyiʿ geçürmeye
Her ân u sâʿatini ḥisâb u şümâr ide
(vr. 111a)

Şâir, bir beytinde kendisini *sâlik-i bî-illet* olarak nitelendirmiş ve bu yüzden *pür-kuvvet* (güçlü) olduğunu ifâde etmiştir (vr. 90a). Aşağıdaki beytinde ise, bilinçli sâlikin ma'ârif incisinden haber almak istediği takdîrde, kendi sözüne kulak vermesini salık vermiştir. Bundan da, şâirin, birincisinde sâlik olduğu, ikincisinde ise sâlike yön verdiği farklı dönemlerinde bu beyitleri kaleme aldığı anlaşılmaktadır ki tâlib ve mürîd bahislerinde de aynı husûsa temâs edilmişti.

Ey sâlik-i ṣâḥib-naẓar gûş it sözimi olma ker
Dürr-i maʿârifden ḫaber almaḳ dilersen gel berü
(vr. 103b)

Sâlikin belli bir metotla Allâh'a doğru, yani kemâlâta doğru ma'nevî planda yaptığı yolculuk olan[706] sülûk kavramı ise, bu anlamıyla *Dîvân*'da bir yerde geçmiştir. Sülûk kavramının geçtiği aşağıdaki beyitte şâir, ma'nevî yolculukta sâlikin vardığı makâmlara işâret etmiştir.

Żaʿfî ṣaḳın isḳâṭ-ı iżâfâta yapışma
Zîrâ ki sülûk içre maḳâmâta ne dirsin
(vr. 98b)

5. Sofî

Arapça'da yünlü elbise giyen kişi anlamına gelen *sûfî*, bir tasavvuf ıstılâhı olarak Hakk'a vâsıl olan, ya da nefsinden fânî olup Allah ile bâki olan kişi anlamını ifâde eder[707]. Bu kavram, dîvân edebiyâtında ise *sofu* şeklinde kullanılır[708] ve aynen zâhitte olduğu gibi, sürekli ta'n edilir. Münevver ve rindler onları hasım telakkî ederler[709].

---

[706] Cebecioğlu, a.g.e., s. 587.

[707] Cürcânî, a.g.e., s. 140-141; Cebecioğlu, a.g.e., s. 581.

[708] Sûfî ve Sofu ayırımı için bkz. M. Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s. 118.

[709] A. Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmûnlar ve İzâhı*, s. 468.

Za'fî de, dîvânında bu geleneğe uymuş ve özellikle aşktan anlamaması açısından sofuyu eleştirmiştir. Şâir, alaycı bir tavırla, ahmak olarak nitelediği sofunun âşıkları yermesini (vr. 76a), âşığın mahbûbuna (vr. 89a) ve şarabına (vr. 102b) karışmasını eleştirmiş ve en güzelinin sofu ile cidâl etmemek olduğunu, ahmaka verilecek en güzel cevabın söylediklerine kulak asmamak olduğunu ifâde etmiştir:

Ṣofi ile cidâl itme ṣaḳın
Aḥmaḳa dınmamaḳ cevâb ancaḳ
(vr. 17a)

Şâire göre, sofu şarâb içtiğinden dolayı âşığı yerse bile, âşık bunu inkâr etmemelidir (vr. 102b). Âşıkların dinledikleri ilahî ve zikirler karşısında semâ'a durmaları ve yedikleri birkaç lokma riyâ değildir. Âşığın durumu ilâhî sırlarla doludur. Ancak sofu bunu anlayacak kapasitede değildir (vr. 60a). Âşık, sofunun aksine dünyâ salâhı ile selâmet hasıl olacağına inanmaz ve melâmet yolunu tercih eder:

Ṣalâḥ-ı dehr ile ṣofî selâmet olmadı ḥâṣıl
Geçüp nâmûs u ʿârumdan melâmet iḫtiyâr itdüm
(vr. 83b)

Şâir, sofuya tavsiyelerde de bulunmuştur. Şâire göre, şayet sofu aşk şarabını içerek saf ve temiz bir gönle sahip olmak isterse öncelikli olarak onun enâniyetten ve kibirden vazgeçmesi gerekir:

Şarâb-ı ʿaşḳ ile ṣâfî-dil olmaḳ istesen ṣofî
Enâniyyet ḫumârın defʿ idüp ân ile menden geç
(vr. 54a)

6. Vâsıl

Dîvân'da sadece bir beyitte geçen ve Allâh'a ulaşan kişi anlamına gelen *vâsıl-ı Hak* terkîbi içerisinde geçen bu kavram, tasavvufta manevî sülûk yollarından biri ile makâmları geçen, ihsân mertebesine varıp Hakk'a ulaşan kişi[710] anlamına gelmektedir. Görüldüğü gibi, vâsıl-ı Hak, amacı açısından sûfî ile paralellik arzetmektedir.

[710] Cebecioğlu, a.g.e., s. 747-748.

Şâir, söz konusu beyitte mürşidini vâsıl-ı Hak olarak nitelendirmiş, devamla onun mest-i müstağrak (ma'nevî âlemde kendinden geçmiş) olduğunu ve aklın onun bu hâlini idrâk etmekten âciz olduğunu ifâde etmiştir.

Vâṣıl-ı Ḥaḳ mest-i müstaġraḳ ʿuḳûl irmez aña
Pîr-i kâmil zübde-i ehlü'l-henâdur şeyẖümüz
(vr. 70b)

7. Ârif

Arapça irfân sahibi anlamına gelen ârif, bir tasavvufî ıstılâh olarak Allâh'ı gerçek yönüyle bilen kişi anlamında kullanılmaktadır. Ârif, âlimden farklıdır. Zira âlim olmak okuyup bellemekle mümkündür. Fakat irfân, Allâh vergisidir[711]. Bir başka deyişle âlim, ilmini bir tahsîl ve çalışma sonucu elde eder. Ârif ise, irfâna ilhâm ve hâl ile ulaşır[712]. Ayrıca "ilim" sadece bilmeyi ifâde eder; bu bakımdan âlim, benimsemeden de bilmiş olabilir. "İrfân" ise aynı zamanda içselleştirmeyi ve içten benimsemeyi de ifâde ettiği için ârif, âlimden farklıdır. *Dîvân*'da ârif ile eşanlamlı olmak üzere *ehl-i irfân* ve *tâlib-i irfân* tabîrleri de kullanılmıştır. Ma'rifet konusunda bu tabîrler hakkında geniş bilgi verildiği için burada tekrara gidilmeyecektir.

Ehl-i yakîn kavramı da, ârif ile yakın anlamlı bir kavram olup, *Dîvân*'da 87a'da ve aşağıdaki beyitte olmak üzere iki yerde kullanılmıştır.

Yolumı pâk eyleyüp ehl-i yaḳîne irmişem
Vehm ü şekden geçmişem ẓann u gümândan fâriġem
(vr. 91a)

Ârif kişi, matlûbuna ulaştığı sırada, kalbi farklı bir hâl alır ki, buna *tahayyür* denir[713]. Aşağıdaki beyitte bu anlamına uygun olarak sevgili ile birlikte olduğu sırada, âşığın tahayyür âleminde, şaşkınlığından dolayı kendinden geçmiş bir vaziyette olduğu ifâde edilmiştir.

Taḥayyür ʿâleminde mest ü sekrân
Hevâ-yı serv-ḳadler birle pûyân
(vr. 39b)

711 Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 160.
712 Cebecioğlu, a.g.e., s. 60
713 Cebecioğlu, a.g.e., s. 622.

8. Miskîn

Arapça'da zelîl, hor, zavallı kimse anlamına gelen *miskîn*, bir tasavvuf ıstılâhı olarak, varlık duygusundan sıyrılan, varlığı yokluğa çeviren ve kendisinde hiçbir varlık görmeyen kişi anlamına gelir[714].

Dîvân'da, varlık çarşısına yönelip oradan bir şeyler elde edeceğini uman, ancak sonuçta bir şey elde edemeyen kişi miskîn olarak vasıflandırılmıştır. Miskîn, vücûd çarşısında bir şey elde edemez. Zira görünen mevcûdat, adem/yok hükmündedir. Bu sırra ermeyip ademden istifâdeyi uman kişi elbette miskîndir ve zavallıdır.

ʿAzm iden sûḳ-ı vücûda eyleyüp ümmîd-i sûd
Âḫiri miskîn ʿâdem mülkine riḥlet bağladı
(vr. 111b)

Miskîn kavramının *Dîvân*'daki kullanımından ortaya çıkmaktadır ki, bu kavramın aşk kavramı ile kuvvetli bir bağı vardır. Zira şâire göre, kişiyi miskîn kılan husûsların başında, mezellet (vr. 118b), mihnet (vr. 86a) ve firkat (vr. 46b, 66b) gelmektedir. Aşk ile ilgili olan bu kavramlar da göstermektedir ki, şâir miskînliği aşk ile irtibâtlandırmakta ve böylece miskînlik âşığın bir vasfı olmaktadır. Zâten başka beyitlerde şâir, *âşık-ı miskîn* tabîrini de kullanmaktadır. Şâir bu tabîri, mahbûbun gayra sevgi göstermesi, âşıka ise cefa etmesi (vr. 51b) ve mahbûb gülerken âşığın onun derdi ile ağlaması (vr. 102a) bağlamında kullanmıştır. Şâire göre bülbül nasıl ki gülün derdi ile miskîn ise, âşık da mahbûbun derdi ile miskîndir (vr. 67b). Şâirin, Hayretî (ö. 941/1534)'den söz ederken, onu hem âşık hem de miskîn olarak vasıflandırması da, onun her iki kavramı birbirleriyle irtibâtlı olarak gördüğünü göstermesi açısından önemlidir:

Ḫuṣûṣan Ḥayretî miskîn ü 'âşıḳ
Uṣûlî derd-mend ü yâr-ı ṣâdıḳ
(vr. 37a)

Şâir, kendisini de miskîn olarak görmektedir. O, kullukta çaresiz olduğunu, bu yüzden Allâh'ın dergâhına gittiğini ve reddedilmesinin Allâh'a layık olmadığını anlattığı (vr. 40a, 55b); dert, gam, âh, zâr ve mihnet içerisinde olduğunu belirttiği (vr.

[714] Cebecioğlu, a.g.e., s. 440.

26b) bir siyak içerisinde, kendisini miskîn olarak vasıflandırmıştır. Aşağıdaki beyitte de mahbûbuna zevk ve safâ salonlarını; kendisine ise, belâ çöllerini layık gördüğünü ifâde ederken bu kavramı kullanmıştır:

Ḳâʿbe-i ẕevḳ u ṣafâ ola saña menzil-geh
Żâʿfi miskîne maḳâm ola beyâbân-ı belâ
(vr. 51b)

Dîvân'da bir beyitte, miskînlik ile aynı kökten gelen *meskenet* kavramı da kullanılmıştır. Aşağıda yer alan bu beyitte meskenet, miskînlik ile birlikte zikredilmiş ve meskenet tarîkının tercîh edilmesi istenmiştir. Burada Hz. Peygamberin رب حبنذي أ الف قر *"Rabbim, bana fakirliği sevdir"*[715] anlamına gelen hadîsinin de iktibâs edilmiş olması göstermektedir ki şâir, meskenet, miskînlik ve fakirliği aynı siyâkta kullanmıştır.

Ṭut ṭarîḳ-ı meskenet miskinlik eyle iḫtiyâr
Rabbi eḥbibnî[716] didi çünki rasûl-i Kird-kâr
(vr. 20a)

9. Rind

Rind, Farsça bir kelime olup, "kayıtsız, lâübâli, akıllı ve münkir kişi" anlamlarına gelir. Rind kişi, kalender-meşrep ve ehl-i dildir.

Kendisini *Za'fi-i rind* (vr. 106a) ve *rind-i meynûş u sîne-çâk* (gönlü yaralı meynûş rind) (vr. 67b) olarak nitelendiren şâirin rindâne bir yaşam tarzını benimsediği anlaşılmaktadır. Nitekim aşağıdaki beytinde şâir, rindlerin meclisine katılmayı arzuladığını ve orada mutlu olacağını ifâde etmiştir:

Mihr-i ḫûrşîde irüp cânı feraḥ-zâd idelüm
Hem-dem ü hem-nefes-i meclis-i rindân olalum
(vr. 19b)

Rindler, zâhirde Melâmîler gibidirler. Şâirin *Divân*'da *rind-i melâmet* (vr. 71a) tabîrini kullanılmış olması da rindlik ile Melâmîliğin birbirleriyle olan alakasını göstermektedir. Ayrıca *Dîvân*'da rindlerin Melâmîlerde de görülen harâbât, meyhâne

[715] *"Allâhım beni fakir olarak vefat ettir, zengin olarak vefat ettirme. Beni miskinlerle haşret."* Mealindeki bir hadîs için bkz. Yıldırım, a.g.e., s. 398.

[716] ربّ أحببني "Rabbim, bana fakirliği sevdir." Bkz. a.y.

ve şarâba ilgi gösterdiklerine dikkat çekilmiş (vr. 59b, 66b, 71a) ve rindlerin şarâb için cân vermelerinin garip olmadığı (vr. 68a) ifâde edilmiştir. Aşağıdaki beyitte *rindân-ı harâbât* tabîri kullanılarak, rindlerin dünya malını değil, rûhî cezbe ve vecd hâlini anladıkları ifâde edilmiştir: Rindler dünyânın mal ve mülküne önem vermezler. Onlar için önemli olan hâlet-i rûhiyyeleridir. Bu, rindleri batıda dünyâya önem vermeyen bohem tarzı hayât sürdürenlerden ayıran en önemli husûstur. Batıda bohem, hayvan gibi yaşar, hayvan gibi ölürken, rindler iç estetiğe ve kalblerini her türlü pislikten arındırmaya önem verirler[717].

Rindân-ı ḫarâbâtı ne mülk ü ne mâl añlar
Yâ ceẕbe-i rûḥânî yâ vecd ile ḥâl añlar
(vr. 66b)

Şâire göre zâhidlerle karşıt bir safta yer alan (vr. 75a) rindlerin bir özelliği de, hakîkî aşkın yanında mecâzî aşktan da dem vurmalarıdır. Nitekim bir beyitte, rindlerin la'l/dudak ve zülfe olan arzularından dolayı karaya büründüklerinden (siyeh-pûş olmaları) bahsedilmektedir. Siyeh-pûş olma özelliği aynı zamanda rindlerin kıyafetlerine ilişkin bir ipucu da vermektedir. Rindler için önemli olan iç dünyâları olduğu için, kıyafetleri hep gelişigüzel olmuştur:

Rindler laʿl-i lebüñ yâdıyla mey-nûş oldılar
Zülf-i pür-çînüñ hevâsıyla siyeh-pûş oldılar
(vr. 59b)

10. Tekke, Hankâh, Dergâh, Âsitân

Farsça bir kelime olan tekke, bir şeye dayanma anlamında olup, *Dîvân*'da *"Yetmez mi tekyelenmeğe bu köhne âsyâb"* (vr. 52b) mısrâsında bu anlamıyla kullanılmıştır.

Bir tasavvuf kavramı olarak ise tekke, tasavvuf erbâbının oturup kalkmalarına, sülûk çıkarmalarına, âyin yapmalarına mahsûs yerlere verilen isimdir[718]. Tekke, *Dîvân*'da, tekye-i aşk (vr. 51b, 85a), tekye-i hayret (vr. 89a), visâl tekyesi (vr. 88a), tekye-i gam (vr. 92b) gibi tabîrlerin içerisinde, kavramsal anlamının

[717] Cebecioğlu, a.g.e., s. 520.
[718] Cebecioğlu, a.g.e., s. 646.

dışında kullanılmıştır. Tekye-i gam tabirinin içinde geçtiği beyit, örnek olmak üzere aşağıda alıntılanmıştır:

Ḳala ḥayretde eger dinlese Mecnûn **Żaʿfî**
Tekye-i ġamda benüm ḥâlet-i esrârumdan
(vr. 92b)

Tasavvuf terminolojisinde küçük tekkelere zâviye; büyüklerine hânkâh, dergâh ve merkezî pozisyonda olanlara da âsitâne ismi verilegelmiştir[719]. Bunlardan hânkâh, ehl-i aşkın hânkâhı (vr. 108b) ve hânkâh-ı gam (vr. 119b); zâviye, zâviye-i mihnet (vr. 51b); dergâh ise dergeh-i Hak (vr. 3b, 81a), dergeh-i pîr-i muğân (vr. 65b), pîr-i aşkın dergehi (vr. 76b) ve dergeh-i cânân (vr. 78b) şeklinde *Dîvân*'da kullanılmıştır. Adı geçen yerlerde, dergâh kelimesinin, *dergeh* şeklindeki kullanımına şahit olmaktayız ki bu, vezin gereği uzun hecenin kısa olarak okunması sonucu ortaya çıkan bir kullanımdır. Ancak aşağıdaki beyitte kelimenin uzun olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu beyitte sözü edilen dergâh, Kâhire'deki Gülşenî dergâhı olmalıdır.

Yüzüm dergâhdan dönsün Ḫudâ'dan olayam nevmîd
Kemîneñ olduġımı bilmez isem devlet-i ʿâlî
(vr. 119b)

Âsitân kavramına gelince, bu kavramla şâir bir çok yerde Gülşenî dergâhını kastetmiş, bu meyânda âsitân-ı Gülşenî (vr. 21a, 66b, 70b, 117a) ve âsitân-ı pîr (vr. 53a) ifâdelerini kullanmıştır. Gülşenî âsitânı, şâir için en ulu dergâhtır (vr. 27b). Orası ehl-i Hakk'ın âsitânıdır (vr. 21a). Gülşenî âsitânından uzak kalmak, ateş içinde azap görmek kadar zordur (vr. 21b). Gülşenî âsitânı, seg-bân (padişâhın av köpeği muhâfızı)[720] olunmaya lâyık bir yerdir (vr. 77b). Orada topraktan bile daha kemter olmak gerekir (vr. 21a). Gülşenî âsitânı hakkında bu düşüncelere sahip olan şâir, Gülşenî âsitânına teslîm olduğu için, gönlünden vâridât eksik olmadığına inanmaktadır:

Âsitân-ı pîre teslîm olalıdan **Żaʿfi**yâ

[719] Cebecioğlu, a.g.e., s. 646.

[720] Osmanlılarda, piyâde askere sekbân denmiştir. Av, muhârebenin bir mukaddimesi sayıldığından, ava tatbîkan verilen bu isim bir şeref ve meziyyet olarak addedilmiştir (Pakalın, a.g.e., C. III, s. 146).

Ḥamdü li'llâh kim degil eksik göñülden vâridât
(vr. 53a)

11. Abâ, Kabâ, Hırka, Tâc

Abâ dervişlerin giydiği bir elbise olup kökeninin Hz. Peygamber'e kadar uzandığı söylenir. Geniş fakat kısa, dizden biraz aşağı inen, üst tarafında baş ve yanlarında kollar için birer delik bulunan bir çeşit gömlektir[721].

"*Terk idüp tâc u kabâ vü atlası geydi 'abâ*" mısrâında da görüldüğü gibi (vr. 27b), şâir, abâyı, tâc, kabâ ve atlasın karşıtı olarak kullanmıştır. Aşağıdaki beyitte şâirin abâyı, *libâs-ı fâhir'*e tercîh ettiğini ifâde etmesi, onun, abâyı mütevâzî bir giysi olarak gördüğünü göstermektedir.

Libâs-ı fâḫir u sincâb-ı şâhîden ʿabâ yegdür
Serîr-i ṭâḳ-ı ʿizzetden dilâ kûy-ı fenâ yegdür
(vr. 59b)

Kabâ ise dervîşlerin giydiği hırkaya denir ki, tasavvufta varlık ve dünyâ süsü yerine kullanılır[722]. Yukarıda da, şâirin mütevâzîliğin sembolü olan abâyı, kabâya tercîh etmiş olduğu söylenmişti. Şu halde şâir, kabâ'ya libâs-ı fâhir ve dünyâ süsü şeklinde bakmakta ve ona olumsuz bir anlam yüklemektedir. Nitekim o, bir çok beyitte kabâ'nın bu özelliğine işâret etmiş ve bu yüzden kabâ'yı terk ettiğini ifâde etmiştir. Buralarda (vr. 69a, 90b) *tâc u kabâdan geçmek* tabîri kullanılmıştır ki, aşağıda bu kullanımın bir örneği yer almaktadır.

Ṭâlib-i peymâneyüz zerḳ u riyâdan geçmişüz
Sâkin-i vîrâneyüz tâc u ḳabâdan geçmişüz
(vr. 70a)

Ancak bir istisnâ olarak şâir, aşağıdaki beyitte, abâya yüklemiş olduğu anlamı kabâya da yüklemiş ve kendisini ehl-i kabâ olarak nitelendirmiştir.

Ne ḥâcet baña tâc u ḫırḳa çün ehl-i ḳabâyum ben
Baş açıḳ yalın ayaḳ bende-i âl-i ʿabâyum ben
(vr. 101b)

Hırka kavramına gelince bu, dervîşlerin giydiği yakasız ve kollu cübbedir. Şeyh tarafından mürîde duâ ile giydirilen hırka, şeyhe bir bağlılık ifâdesi taşır.

721 Cebecioğlu, a.g.e., s. 9.
722 Pala, a.g.e., s. 257.

Dervîşlerin hırka giydikten sonra dünyâ nimetlerinden el çekmeleri dolayısıyla bu hırkalara *hırka-i tecrîd* (soyutlanmışlık hırkası) denmiştir[723]. Aşağıdaki beyitlerde, hırkanın tecrîd ifâde eden bu özelliğine işâret edilmiştir:

Bu dehr-i bî-beḳâ sulṭânlığından göz yumup **Żaʿfî**
Gedâlar ḫırḳasın geydüm geçüp ad ile ṣânumdan
(vr. 93b)

Başuñ çek ḫırḳaya aḥvâlüñe meşġûl olup **Żaʿfî**
Ne şübheñ var ise ġayriye ṣorma cümle benden ṣor
(vr. 65a)

Başumda kisve vü egnümde ḫırḳa
Gözüm yaşı virür dünyâyı ġarḳa
(vr. 45b)

Tâca gelince, şâir bunu muhabbet tâcı (vr. 110b) ve fenâ tâcı (vr. 63b, 109b) tabîrlerinin içinde mecâzî anlamda kullanmış, çektiği âhı ise *tâc-ı semmûrî* şeklinde ifâde ederek, ona, samur kürkünden yapılmış tacın değeri kadar değer biçmiştir:

Pâdişâh-ı mülk-i ʿaşḳam tâc-ı semmûrumdur âh
Bâr-gâhum ṭâḳ-ı mînâ ʿasker-i eşküm sipâh
(vr. 107a)

F. Âlem

Âlem, Arapça bir kelime olup kâinat, mahlûkât, güneş sistemi ve çevresinde dönen gezegenler; cihân, dünyâ, insânlar, halk, cemaat, cemiyet gibi anlamları vardır[724]. Bir terim olarak ise âlem, "*Varlıklardan Allâh'tan başka her şey*"[725] şeklinde tarif edilmiştir. *Dîvân*'da dehr, çarh, dünyâ, cihan, felek ve kâinat kelimeleri âlemle eşanlamlı olarak kullanılmışlardır. Nitekim mihr-i âlem, mihr-i cihân, mihr-i felek terkîblerinde görüldüğü gibi, aynı kavram (mihr) her üç kelimeye izafe edilmiş ve her üç terkîb ile de güneş kastedilmiştir. Bâğ-ı âlem, bağ-ı cihân; deyr-i âlem, deyr-i cihân; gül-zâr-ı âlem, gül-zâr-ı dehr; gül-şen-i dehr, gül-şen-i âlem; kayd-ı âlem, kayd-ı cihân; nakş-ı çarh, nakş-ı âlem; pîr-i çarh, pîr-i felek; zen-i çarh, zen-i dünyâ; şâh-ı âlem, şâh-ı cihan terkîbleri de aynı gözle incelendiğinde görülecektir ki

723 Pala, a.g.e., s. 216.
724 Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 923.
725 Cürcânî, a.g.e., s. 149.

dehr, çarh, dünyâ, cihân, felek ve kâinat kelimeleri birbirlerinin yerlerine kullanılmışlardır. *Dîvân*'da bu kelimelerden âlem 157, çarh 64, felek 60, dehr 53, cihân 51, dünyâ 48, kainat da 1 kez kullanılmıştır.

İslâm dinine göre, âlem Allâh tarafından yaratılmış olan her şey olup, Allâh'tan ayrıdır. Mutasavvıflar ise âlemi, Allâh'ın tecellîsi ve belirtisi olarak görmüşler ve aşağıda işlenecek olan çeşitli kısımlara ayırmışlardır[726].

Aşağıdaki beyitte Za'fî, dinî inanca uygun olarak, âlemin sonradan ve yoktan yaratılmış olduğu husûsunu ifâde etmiştir:

Ḥırz-i cân olsa n'ola nâmı anuñ dillerde
'Âlemi levḥ-i ʿadem üzre ḳılupdur inşâ
(vr. 6b)

Dîvân'da âlemin çeşitli husûsiyetleri üzerinde durulmuştur. Şâire göre, âlem hicrân ve firkata düşürür, gaddârdır (vr. 24b, 76a). Bu gaddârlık, insânın belini bükecek derecededir. (vr. 97b, 117a). Dehrin vefâsı yoktur (vr. 103b, 110b). Çarh, zamanı geldiğinde insânı yutan bir yılan gibidir (vr. 58b, 72a). Dünyânın kimseye sevgisi yoktur, şah-ı âlem de olsa yüz bin cefa çektirir:

Mihri yoḳdur kimseye itmez beḳâ dünyâ-yı dûn
Şâh-ı ʿâlem de olursa çekdirür yüz biñ cefâ
(vr. 13b)

Şâir, dünyânın başına getirdiklerinden (vr. 69b), gerdiş-i zamânın murâdının aksine gerçekleştiğinden (vr. 84b, 92a, 99b) şikâyet etmektedir. Çarh-ı bî-emân, şâiri murâdına erdirmemiş, onu belâ bezminde feryâd ve figân içerisine sokmuştur (vr. 94b). Şâir, çarhı bir değirmene benzetmiş ve çarhın insânı buğday gibi öğüttüğünü ifâde etmiştir:

Cû cû ögüdür âdemi gendüm gibi dirîġ
Dolâb-ı çarḫ gör ne ʿacep âsyâ imiş
(vr. 72b)

Şaire göre dünyâ bir meşakkathânedir. Orada rahat yoktur (vr. 52b). Mihnethâne olan dünyâda misâfir olan insân, asla rahat yüzü görmez (vr. 114a). İnsanlar orada mal, devlet, mansıb ve makâm sevgisi yüzünden ömürlerini boşa

726 Pala, a.g.e., s. 27.

harcarlar (vr. 109b). İlk görünüşte dünyâ güzel görünür, ancak netîcede öyle olmadığı ortaya çıkar (vr. 110a). İnsânlar dehri ilkin gül-şen-i zîbâ sanırlar, ancak o gûşe-i külhândır (vr. 80b). Süfle-perver olan dehr, bir sihirbâzdır (vr. 72a). Dehr, insânları çeşitli şekillerde oyuna getiren bir muşa'biz/hokkabazdır. (vr. 16b). Dünyâ hilekârdır (vr. 117a), aldatıcıdır (vr. 86a). İnsânların bir iki gönlünü alır, onlara itaat eder, ilkin güler yüz gösterir, daha sonra ise aldatır (vr. 72a, 106b). Çarh kimine sevgi, kimine de zulüm gösterir:

Kimine çarḫuñ işi mihr ü vefâ
Kimine renc ile ʿitâb ancaḳ (vr. 17a)

Dehr, Leyla'sına âşık olan, gerçek anlamda Mecnûndur (vr. 66a). Zen-i dünyâda vefâ olmaz (vr. 71a). Zen-i dünyâya gönül veren kendinde değildir. Bu kişi gam ve hüzünden kurtulamaz:

Zen-i dünyâya dil viren ʿacep maġbûn olmışdur
Ebed ḳurtulmadı ġamdan ḳatı maḥzûn olmışdur
(vr. 59b)

Âlem, bir rüyâ ve hayâl gibidir (vr. 17a), fânî ve lâ-bekâdır (vr. 13b, 13b, 70b, 83b, 89a, 109b). Kişinin yeri ister külhan köşesi olsun, ister kral tahtı olsun, neticede dünyâ fenâ bulacaktır (vr. 109b) Dehr-i dûnun bekâsı olmadığı için, ondan tamâmen sakınmak gerekir (vr. 19a). Dünyâ köhne bir ribâttır. İnsânlar oraya misafir olarak gelmişlerdir. Ancak gelen orda karar kılmaz (vr. 32b, 64a, 105b). Dünyâ bir harâbedir. Güven yeri değildir. Bu yoldan geçenin yükünün hafif olması daha iyidir (vr. 33a). Bu ribât-ı köhne, menzil-i sükûn olamaz:

Götür ayağı menzil-i maḳṣûda baş ḳâdem
Kim bu ribâṭ-ı köhne degil menzil-i sükûn
(vr. 96b)

Tasavvufî bakış açısına göre âlemin yaratılışının aşk ile olduğu husûsu, aşk bahsinde geçtiği için, burada tekrara gidilmeyecektir. Ancak burada Za'fî Dîvânı'na göre, tasavvufta âleme yüklenen muhtelîf anlamlar üzerinde durulacak ve âlemin çeşitlerinden bahsedilecektir. Aşağıdaki beyitte *penç âlem* (beş âlem)'den söz edilmiştir ki, bu tasavvuf literatüründe "*avâlim-i hamse"* olarak bilinmekte ve mutlak

gayb âlemi, rûhlar âlemi, misâl âlemi, cisimler âlemi ve mertebe-i câmia'dan meydana gelmektedir[727].

Çâr ʿunṣur heft deryâ nüh felek ʿarş-ı mübîn
Penc ʿâlemde olan bu şeş cihâtı söyleşem
(vr. 89b)

Dîvân'da tasavvufî anlamda âleme ilişkin olarak yer alan kavramlar, aşağıda gruplandırılarak ele alınacaktır.

Âlem-i Gayb ve Âlem-i Şehâdet:

İnsan gözü ile bakılamayan her âlem âlem-i gaybdır. Âlem-i şehâdet ise görülebilen âlem demek olup, zât-ı mutlakın, parçalanma ve bölünme kabul eden cisimlerin şekilleri ile hâriçte zuhûrudur. Onun için bu âleme *âlem-i kevn ü fesâd* (olma ve bozulma âlemi) denir. Çünkü cisimlerin şekilleri bir yandan oluşum halinde, diğer yandan da bozulma durumundadır[728]. Za'fî, *Dîvân*'da bu âlemlerden söz etmiş ve gayb âlemine vâkıf olduğunu (vr. 70b), kâinâttaki a'yâna ait şekillere gözlerinin takılmadığını, gayb âleminin dalga dalga gözlerinin önünde olduğunu (vr. 87a), her iki âlemi cem' ettiğini (vr. 64b), bunları cân gözü ile bir görerek Allâh'a îmân ettiğini ifâde etmiştir:

Cân göziyle zâhidâ ġayb u şehâdet ʿâlemin
Bir görüp ʿayne'l-ʿayân îmâna gelmişlerdenüz
(vr. 71a)

Âlem-i gayb ve âlem-i şehâdetin diğer bir ifâde tarzı da *lâ-ta'ayyün* ve *ta'ayyün* âlemleridir.

Lâ-ta'ayyün ve Ta'ayyün Âlemleri:

Mutlak gayb hazreti, lâhût âlemi, âlem-i ıtlâk gibi isimlerle de anılan lâ-taayyün âlemi, Cenâb-ı Hakk'ın isimler ve sıfatlar mertebesine inmeden evvel, isim ve sıfatların tümünün, ilâhî zâtta mahv ve müstehlek olduğu makâm şeklinde tarîf edilmektedir. Bunun mukâbilindeki ta'ayyün âlemi ise, his ve şehâdet âlemi olan olma bozulma (kevn ü fesâd) âlemidir[729]. Aşağıdaki beyitte şâir, ta'ayyün âleminin, gözle görünen şekil ve sûretlerden müteşekkil olduğunu ifâde etmiştir.

727 Cebecioğlu, a.g.e., s. 68.
728 Cebecioğlu, a.g.e., s. 48-49.
729 Ferit Kam, a.g.e., s. 93-94.

Bu taʿayyün ʿâleminde görinen şekl ü ṣuver
Maẓhar-ı esmâ olan ḫulḳiyyet-i eşyâ nedür
(vr. 65a)

Lâ-taayyün âlemi ise, *Dîvân*'da şathiyye türünden dile getirilen ifâdeler içerisinde geçmiştir. Şâir, tâliblerin, lâ-taayyün perdesinden nâzır ve manzûr olduğunu (vr. 22a); kendisinin ise bu âlemde bî-nişân olduğunu (vr. 100b), yani fenâya erdiğini, lâ-taayyün âleminde olduğu için, nakş-ı gayr (Allâh dışında kalan her şey)'den fâriğ olduğunu (vr. 91a), ayrıca lâ-taayyün âleminde sırr-ı mübhem olduğunu ifâde etmiştir:

Kimse temyîz eylemez keyfiyyet-i aḥvâlümi
Lâ taʿayyün ʿâleminde ben ki sırr-ı mübhemüm
(vr. 139b)

Şâirin lâ-taayyün ve gayb âlemi anlamında kullandığı diğer bir kavram da *lâ-mekân* âlemidir. Şâir kevn ve mekândan, yani gözle görünen şehâdet âleminden fâriğ olduğunu, Sidre'de bir kuş olduğunu ve lâ-mekân âleminde uçtuğunu (vr. 91a); mekânı terk ettiğini ve mekânının la-mekân (mekânsızlık) olduğunu ifâde etmektedir:

Gözime ṣûret-i kevnini görinmez bu ekvânuñ
Mekân u kânı terk itdüm mekîn-i lâ-mekânum ben
(vr. 101a)

Şâire göre, his ve şehâdet âleminde kevni gerçek anlamda bilen, lâ-mekân sahrâsından geçen kişidir.

Ekvâna ʿârif o kişidür **Żaʿfi**yâ ki o
Ṣaḥrâ-yı lâ-mekânda mekândan güẕâr ide
(vr. 111a)

Dîvân'da ayrıca âlem-i ulvî (vr. 69b), ıtlâk âlemi (vr. 49b) ve âlem-i evvel (vr. 114a) lâ-taayyün; âlem-i tafsîl (vr. 20a, 116b) ve âlem-i kevn (vr. 15a) de ta'ayyün âlemi anlamında kullanılan diğer kavramlar olarak göze çarpmaktadır.

Âlem-i Kesret ve Âlem-i Tevhîd:

Kâinâttaki çokluk, âlem-i kesret; bu çokluğun karşıtında yer alan birlik de, âlem-i tevhîd ile ifâde edilmiştir. Şâire göre âlem-i tevhîdi anlamak için, hâl ehli olmak gerekir. Âlem-i kesret de, ehl-i tevhîd için ikiliktir:

Ehl-i ḥâle irmeyen vaḥdet deminde bensizin
Ḳanda añlar ʿâlem-i tevḥîdden ʿirfânumuz
(vr. 69b)

Añma zâhid baña *kes̱ret ʿâlemi*n luṭf eylegil
Ehl-i tevḥîde ikilikdür ben andan fâriġem
(vr. 91a)

Âlem-i Kübrâ ve Âlem-i Suğrâ:

Âlem-i kübrâ büyük âlem, âlem-i suğrâ ise küçük âlem anlamına gelir. Zâhiren büyük âlem kâinât, küçük âlem de insândır. Ancak kâinât, ağacın çekirdekte dürülü olduğu gibi insânda dürülüdür. Dolayısı ile zahiren küçük âlem olan insân, aslında büyük âlemdir. Zira âlem, kâmil insân için yaratılmıştır[730]. *Dîvân*'da âlem-i kübrânın insânın içinde bulunduğu husûsu bir çok beyitte dile getirilmiştir (vr. 20b, 64b, 116b). Şâire göre, sâlikin âlem-i kübrânın remizlerini bilmesi gerekir (vr. 65a). Bu da ma'rifet-i nefse bağlıdır. Zira kişinin kendi nefsi, âlem-i kübrânın mahallidir. Bu açıdan nefsini bilen, âlem-i kübrânın remizlerine vâkıf olur:

Gel maʿrifet-i nefse çalış nefsüñi ṭanı
Çün sendedür ol istedügüñ ʿâlem-i kübrâ
(vr. 13a)

Âlem-i Mâ'nâ ve Âlem-i Sûret:

Dîvân'da mâ'nâ âlemi, âlem-i kübrâ; sûret âlemi de âlem-i suğrâ anlamında kullanılmıştır. Bir beytinde şâir, insânların görünüşe aldanarak sûret âlemini âlem-i kübrâ, kendi iç âlemlerini de âlem-i suğra olarak düşündüklerini ve bu yüzden de âlem-i suğrayı ihmâl ettiklerini, oysa durumun tersi vaziyette olduğunu (vr. 80b) ifâde etmiş; bir başka beytinde de, sûret âlemini dünyâ nakşı olarak değerlendirerek, sûret âlemine değil, manâ âlemine bakmak gerektiğini ve bu bakışın da ârifâne bir bakış olması gerektiğini (vr. 76b) belirtmiştir. Şâire göre, insân kâlıbının bedîî ve sanatkârâne yönünü bilen, mâna âlemine vakıf olur ve ma'nâ âlemindeki gizli hazineleri bulur:

---

730 Cebecioğlu, a.g.e., s. 48.

Ṭılısmât-ı bedîʿ-i ḳâlıba her kim beyân buldı
İrişdi ʿâlem-i maʿnâya hem genc-i nihân buldı
(vr. 119b)

Son olarak *Dîvân*'da âlemin bir çeşidi olarak kullanılan kalb âlemi de âlem-i kübrâ ve ma'nâ âlemi anlamında kullanılmış ve kalb âlemini keşf eden kişinin, âlem-i kübrâyı da keşfedeceği belirtilmiştir:

Gir vücûduñ şehrine seyr eyle ḳalbüñ ʿâlemin
Buluban kes̱retde vaḥdet ʿâlem-i kübrâya baḳ
(vr. 76b)

Beyitlerde âlem ve eşanlamlıları ile ilgili olarak kullanılan diğer bazı terkîbler şunlardır: Âf-tâb-ı âlem, âlem kal'ası, âlem-i aşk, âlem-i hâb, âlemin âsârı, asmân-ı âlem, bâm-ı felek, bânû-yı çarh, bârû-yı çarh, binâ-yı kâinât, burc-ı felek, bülbülân-ı bâğ-ı âlem, bünyâd-ı âlem, câmi-i çarh, cân âlemi, cân u cihân, cihân âlâyişi, cihân halkı, cihân pâzârı, cihân Selmân'ı, cihân serverleri, civânlık âlemi, çarh kandîli, çarh-ı atlas, çarh-ı bed ehter, çarh-ı bî-emân, çarh-ı cefâ-pîşe, çarh-ı çârüm, çarh-ı devvâr, çarh-ı gaddâr, çarh-ı geç reftâr, çarh-ı melâhat, çarh-ı mînâ, çarh-ı nîl-gûn, çarh-ı pür-zulem, çeşm-i cihân, Dârâ-yı cihân, dâr-ı dünyâ, dehr jengi, dehr ma'mûresi, dehr sarrâfı, dehr zehri, devr-i âlem, dolab-ı çarh, dünyâ nakşı, dünyâ-yı denî, dünyâyı dûn, emîr-i kulle-i çarh, esb-i çarh, etfâl-ı cihân, fahr-ı âlem, fânî âlem, felek âlâyişi, felek kasabı, felek ü unsur, feleğin çemberi, felek-rif'at, fürûğ-ı mihr-i âlem, gavvâs-ı dehr, geşt-zâr-ı çarh, halk-ı âlem, hurşîd-i cihân, cihân sultânları, ikbâl-ı âlem, kasr-ı felek, kebş-i felek, kilîsâ-yı cihân, kulle-i felek, gûşe-i çarh, pîl-i çarh, kutb-ı çarh, lutf-ı âlem, maksûd-ı âlem, monlâ-yı dehr, mülk-i cihân, nev-arûs-ı çarh, nüh felek, hâce-i cihân, öz âlemi, pehlevân-ı çarh, resm-i cihân, rumûz-ı âlem, rüsvâ-yı cihân, sadr-ı felek, salâh-ı dehr, sahrâ-yı âlem, sayyâd-ı felek, ser-efrâz-ı cihân, server-i âlem, sultân-ı dehr, sûr-ı âlem, şûh-ı cihân, temâşâ-gâh-ı âlem, kandîl-i felek, üstâd-ı çarh, ribât-ı çarh, zehr-i kahr-ı dehr.

G. Benlik

Dîvân'da gurur, tekebbür, hod-perestlik, enâniyyet ve nâm u nişân gibi ifâdelerle yer alan benlik, büyüklenmek demek olup, İslâm dininin yasakladığı davranışlardan bir tanesidir. Ehl-i tasavvuf, bu yasaktan son derece kaçınmış, hatta

ene (ben) demeyi bile edebe aykırı saymışlardır. Bu meyanda "Eûzu billahi min ene" (Ben demekten Allâh'a sığınırım) ifâdesi kullanılmıştır[731].

Bilindiği gibi Hz. Âdem ve şeytan kıssası, içinde kibirle ilgili önemli prensipler barındırmaktadır. Büyüklük taslayan ve Allâh'ın emrine karşı çıkan şeytan, Hz. Âdem'e secde etmeyerek (Bkz. Bakara 2/34), Hz. Âdem de yasak ağacın meyvesini yiyerek günah işlemişti. Şeytanın günahı tekebbür, Hz. Âdem'inki ise nefsânî arzu ile ilgiliydi. Netîcede Allâh nefsânî günahı affetmiş, ancak kibirden kaynaklanan günahı affetmemişti. Şâir, aşağıdaki beyitte bu olaya telmîhte bulunarak, benliğini yok etmeyen insânların zâhiren Âdemî olsalar da, aslında birer şeytan olduklarını, şeytanın günahı olan tekebbürün çok kötü bir günah olduğunu, benliğini yok eden insânların son derece az olduğunu ifâde etmiş ve bundan dolayı bir yakınma içerisine girmiştir.

Âdemem dir çoḳdur ammâ her biri şeyṭândur
Benligin maḥv eylemiş ʿâlemde bir âdem ḳanı
(vr. 139b)

Aşağıdaki beyitte de, şâir, tavus kuşu kıssasına işâret ederek, kibirli davranış gösterilmemesi gerektiğini ifâde etmiştir. Rivâyete göre, cennette çok güzel bir kuş olan tavus, güzelliği ile gururlanmış; Allâh da onun gururunu kırmak için ayaklarını ve sesini çirkin yaratmıştır[732]. Şâir, bu kıssadan hisse alarak hod-perest değil, Hak-perest olmak gerektiğini, yani kişinin kendisini değil, Allâh'ı büyük görmesi gerektiğini ifâde etmiş, aksi takdîrde Allâh'ın, hod-perest kişiyi cezalandıracağını ifâde etmiştir.

Ḥaḳ-perest ol ḫod-perest olma tekebbürlük idüp
Ḥıṣṣa alduñsa işidüp ḳıṣṣa-i ṭâvûsdan
(vr. 98b)

Şâir, malı ile kibirlenen, ancak daha sonra Allâh tarafından bunun cezasını çeken Kârûn'u da bu meyanda zikrederek, Kârûn gibi kibirlenen değil, fakirlere saygı gösteren bir kişi olmak gerektiğini ifâde etmiştir.

ʿUcb ile Ḳârûn gibi maġbûn-ı kibr olma ṣaḳın
Her gedâya ḥürmet it her bendeye merdâne baḳ

---

[731] Cebecioğlu, a.g.e., s. 96.
[732] Pala, a.g.e., s. 456.

(vr. 77a)

Aşağıdaki beytinde şâir, kibri denizde su üzerinde gerçekleşen hava kabarcıklarına benzeterek, nasıl ki rüzgarın oluşturduğu kabarcıklar tekrar denize karışarak yok oluyorsa, gurur rüzgarı ile şişen kişinin de bu dünyâda pâyidâr olamayacağını ifâde etmiştir.

Tâcuñ ḳapar senüñ de ṣaḳın işbu rûzgâr
İgende şişme bâd-ı ġurûr ile çün ḥabâb
(vr. 52b)

Şâirin, sûfîlerin elbisesi olan abâyı, *libâs-ı fâhir'*e tercîh ettiği, yukarıda geçmişti. Bunun nedeni, *libâs-ı fâhir'*in insânı benliğe sevk eden unsurlardan bir tanesi olmasıdır. Mütevâzîliğin sembolü olan abâ ise insânı tevâzûya sevk eder:

Libâs-ı fâḫir u sincâb-ı şâhîden ʿabâ yegdür
Serîr-i ṭâḳ-ı ʿizzetden dilâ kûy-ı fenâ yegdür
(vr. 59b)

Şâire göre, ulaşılması benliğin terk edilmesine bağlı olan bazı husûslar vardır ki bunlardan bir tanesi cennetteki hûrîlerdir. Benliği terk etmeden hûrî elde edilemez (vr. 117a). Gönlün aşk şarabı ile dolması (vr. 54a) ve fenâya ermek, benliği terk etmeye bağlıdır (vr. 17a). Benliği terk etmeden elde edilemeyen en önemli şey ise tevhîddir. *"Mâ' vü menî/*su ve menî"yi, yani varlığı terk etmek, nâm ve nişândan vazgeçmek, kişiyi, vahdete ulaştırır (vr. 21a, 99b). Benlik kişiyi Allâh'tan uzaklaştırır. Çünkü büyüklüğü hak eden tek varlık Allâh'tır. Kibirlenen kişi Allâh'a şirk koşmakta ve neticede böyle bir insânın tevhîde ulaşması da mümkün olmamaktadır. Şâir, "Bezm-i vahdetten sakın dûr itmesün benlik seni" (vr. 139b) diyerek bu husûsu açık bir şekilde ifâde etmiştir. Şâir ayrıca, benliği terk ettikten sonra mahv-ı vücûd ettiğini ve böylece tevhîde ulaşarak vâsıl-ı maksûd olduğunu ifâde etmiştir:

Vâṣıl-ı maḳṣûd olup terk eyledüm mâ' vü menî
Ḥâṣılı maḥv-ı vücûd itmekde buldum ben beni
(vr. 19b)

Cân u cihândan geçüp cân u cihân olmışam
Benligümi maḥv idüp cümleye cân olmışam

(vr. 89b)

Şâire göre, benliği yok etmenin yolu, aşk cezbesine kapılmak (vr. 77a, 75b) ve âriflerin sohbetine katılmaktır (vr. 139b). Benliği terk ederek tevhîde ulaşmak için şâirin tavsiyesi, müntesibi olduğu ve ehl-i Hakk'ın âsitanı olarak nitelendirdiği Gülşenî dergâhını mesken edinmektir (vr. 21a). Aşağıdaki dörtlükte de bu husûs ifâde edilmiştir.

Pîrümüz oldı Gülşenî
Anuñ pîridür Rûşenî
Terk eyledük mâ' vü menî
Bize Gülşenîler dirler (vr. 57a)

Son olarak şâirin benlikten kurtulmak için Allâh'a duâ ettiği görülmektedir.

Benligi yâ Rabbi al eyle beni benden ḫalâṣ
Kûçe vü pâzârda oldum ʿaceb rüsvâ-yı ʿaşḳ
(vr. 76b)

SONUÇ

Bir XVI. yüzyıl Osmanlı şairi olan Za'fî-i Gülşenî'nin hayâtını, eserlerini, edebî şahsiyetini ve dîvânının şekil ve muhtevâ açısından incelenmesini konu edinen çalışmamızda aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Bu araştırmada, şâirin adından söz eden sadece iki kaynak tesbît edilmiştir. Bunlar Müstakîmzâde'nin *Risâle-i Tâciyye* ve Ali Emîrî'nin *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid* isimli eserleridir. Yapılan araştırmalar sonucu, Ali Emîrî tarafından şâirin adının Muhammed olduğu şeklinde verilen bilginin yanlış olduğu ortaya çıkmış, dolayısıyla Müstakîmzâde'nin *Risâle-i Tâciyye*'sinde şâirin adının Ali olarak geçtiği kayda itibâr edilmiştir.

2. Şâirin Za'fî olan mahlası, Osmanlı dönemi kaynaklarında Za'îfî olarak da istinsâh edilmiş; bu da son dönem çalışmalarında aynı şâirden farklı kişiler olarak bahsetme gibi bir sonucu beraberinde getirmiştir. XVI. yüzyılın mahsullerinden olan Latîfî Tezkiresi ile Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'ârâ*'sında, farklı nüshalarında olmak üzere şâirin hem Za'fî hem de Za'îfî olarak yer aldığı görülmektedir. Âşık Çelebî'nin *Meşâ'iru'ş-Şu'arâ*'sında şâir Za'îfî olarak yer almış; Kınalızâde Hasan Çelebî ile Beyânî tezkirelerinin tenkitli neşirde esas alınan nüshalarında şâirden Za'îfî olarak söz edilmiştir. XVIII. yüzyıl mahsûllerinden olan Esrâr Dede'nin *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevleviyye*'si ile Müstakîmzâde'nin *Mecelletü'n-Nisâb* ve *Risâle-i Tâciyye* isimli eserlerinde şâir gerçek mahlası ile yer almıştır. Osmanlı'nın son dönemlerinde yazılan Şemseddîn Sâmî'nin *Kâmûsu'l-A'lâm* ve Gibb'in *Osmanlı Şiir Tarihi* adlı eserlerinde şâirimizden Za'îfî, Ali Emîrî'nin *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid* isimli eserinde ise Za'fî olarak söz edilmiştir.

Son dönem çalışmalarında da benzer bir durum söz konusu olmuştur. *Tezkirelere Göre Dîvân Edebiyâtı İsimler Sözlüğü*, Mustafa İsen'in *Usûlî Dîvânı*, Mustafa Kara'nın *İslâm Ansiklopedisi*'nde yazmış olduğu *Gülşeniyye* maddesi, Ahmet Yaşar Ocak'ın *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler,* Himmet Konur'un *İbrâhîm-i Gülşenî* isimli eserleri ile Ali Öztürk'ün. *XVI. Yüzyıl Halvetî Şiirinde Din ve Tasavvuf* isimli doktora çalışmasında şairden Zaîfî; *İstanbul Kitaplıkları Türkçe Yazma Dîvânlar Katalogu*, Şevket Beysanoğlu'nun *Diyarbakırlı*

Fikir ve Sanat Adamları ve A. Tietze'nin, *XVI. Asır Türk Şiirinde Gemici Dili-Âgehî Kasîdesi ve Tahmisleri* isimli çalışmalarında ise Za'fî olarak söz edilmiştir. *Tuhfe-i Nâilî* ile *Türk Dili ve Edebiyâtı Ansiklopedi*si'nde ise şair, hem Za'fî hem Zaîfî olarak yer almıştır.

Hiç şüphesiz şairin nerelerde Zaîfî olarak geçtiğinin tesbît edilmesi, Za'fî hakkında daha kuşatıcı bir bakışı getirmesinin yanında, birden fazla olan Zaîfî mahlaslı şairlerin birbirlerinden ayırt edilmelerinde de sınırlandırıcı bir katkı sağlayacağı için son derece önemlidir.

3. Za'fî'nin mensubu olduğu aileyle ilgili olarak Ali Emîrî tarafından yapılmış olan ciddi bir yanlışlık çalışmamızda tashîh edilmiştir. Emîrî, Za'fî'yi, *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid* isimli eserinde İbrâhîm-i Gülşenî (ö. 940/1533-1534)'nin büyük oğlu Muhammed olarak tanıtmış ve kendisinden sonra bir çok kişi bu bilgiyi tekrarlamıştır. Ancak Za'fî'nin adının Muhammed değil Ali olduğu, İbrâhîm-i Gülşenî'nin Za'fî mahlasını taşıyan bir oğlunun olmadığı ve İbrâhim-i Gülşenî'nin büyük oğlu Muhammed'in Za'fî'den 70 küsur yıl önce öldüğü, dolayısıyla bu iki kişinin ayrı şahsiyetler olduğu çalışmamızda ortaya konmuştur. Za'fî'nin ailesi ile ilgili olarak, bir beytinden hareketle Türkmen bir aileye mensûb olduğunu ve ona ait kabul ettiğimiz bir eserinin Za'fî İbn Gülenci (?) (ابن كلنجى) üzerine kayıtlı olmasından hareketle de babasının Gülenci (?) diye bilindiğini söyleyebiliriz.

4. Za'fî'yi İbrâhim-i Gülşenî'nin oğlu olarak tanıtan Ali Emîrî, İbrâhim-i Gülşenî'nin Diyarbakırlı olmasından hareketle onu *Esâm-i Şu'arâ-i Âmid* isimli eserine alarak Diyarbakırlı saymış ve bu bilgi de bir çok araştırmacıya kaynaklık teşkil etmiştir. Ancak Za'fî'nın İbrâhim-i Gülşenî'nin oğlu olmadığının ortaya çıkması, onun Diyarbakırlılığını da boşa çıkarmıştır. Ne var ki gerek klasik kaynaklarda, gerekse son dönem çalışmalarında, görebildiğimiz kadarıyla Ali Emîrî dışında şairin memleketinden doğrudan söz eden olmamıştır. Çalışmamızda bir takım verilerden hareketle öncelikle onun Rumelili olması gerektiği sonucuna varılmıştır.

Za'fî'nin, Rumeli şairleri tarafından icad edilen ve neredeyse bütün Rumelili şairler tarafından kullanılan şehrengîz türünü başarıyla kullanarak, Rumeli'deki beş

şehir hakkında birer şehrengîz yazmış olması; hemen hemen bütün Rumelili şâirlerde görülen aynı söyleyiş tarzına sahip olması, yaşadığı dönem olan XVI. yüzyılda Rumeli'de yayılma alanı bulan Melâmetîlik, Kalenderîlik, Hurûfîlik ve Alevîlik-Bektâşîlik gibi akım ve düşüncelerin etkisinde kalması; mensûbu olduğu Gülşeniyye tarîkatının o dönemde Rumeli'de yaygın bir tarîkat olması, etkilerinde kaldığı ya da bir şekilde irtibat halinde olduğu Hayretî, Usûlî, Günâhî Agehî, Hafız-ı Sirozî gibi şairlerin Rumelili olmaları ve dîvânını sunduğu Ferhad Bey'in zann-ı gâliple Bosna'da görev yapan Ferhad Bey olması gibi husûslar şâirin Rumelili olması gerektiğini ya da Rumeliyle çok güçlü bir bağının olduğunu düşünmemizi sağlamıştır.

Daha sonra Ahdî'in Gülşen-i Şu'arâ'sında Dânişî maddesinde geçen ve Gülşeniyye tarîkatı mensûbu olarak kendisinden söz edilen Gelibolulu Za'îfî'nin, Za'fî-i Gülşenî olduğu, burada bir istinsâh hatasının bulunduğu; dolayısıyla onun memleketinin Gelibolu olduğu sonucuna varılmıştır. XVI. yüzyılda hem Gelibolulu, hem de Gülşenî olan başka bir şairin bilinmeyişi; Za'fî'nin Rumelili olması gerektiğini zaten tesbît etmiş olmamız ve Za'fî'nin de içinde bulunduğu denizcilik terimleri ile şiir yazma cereyânının Gelibolu'da geliştiğinin ortaya çıkması bu sonuca varmamızı sağlamıştır.

5. Za'fî'nin hayâtına damgasını vuran en önemli husûs onun Gülşeniyye tarîkatı ile olan irtibatıdır. Za'fî, Kâhire'ye giderek bizzat Gülşeniyye tarîkatının kurucusu olan İbrâhîm-i Gülşenî'den hilafet almış, Gelibolu'da bir Gülşenî Tekkesi'nin başında bulunmuş, İbrâhîm-i Gülşenî'n ölümünden sonra yerine geçen oğlu Ahmed-i Hayâlî döneminde de Kahire'deki Gülşeniyye Âsitânesi'ne olan bağlılığını devam ettirmiş, âsitânede kendisine bir hücre tahsîs edilmiş ve öldüğünde (974-978/1566-1570) de o hücrenin zemin katındaki fıskiyye olarak tabir edilen dehlîzde gömülmüştür. Gülşeniyye Tarîkatı literatüründe İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfesi olarak Za'fî'ye ve onun başında bulunduğu Gelibolu'daki Gülşeniyye Tekkesi'ne ilk kez bu çalışmada yer verilmiştir. Za'fî Dîvânı'nda Gülşeniyye tarîkatı, Kâhire'deki Gülşeniyye Âsitânesi, İbrâhîm-i Gülşenî ve oğlu Ahmed-i Hayâlî,

İbrâhîm-i Gülşenî'nin pîrleri hakkında çok önemli bilgiler mevcut olup, bu açıdan Za'fî Dîvânı, Gülşeniyye tarîkatının başlangıç dönemi için önemli bir kaynak niteliğini taşımaktadır.

6. Za'fî, kendi adına nisbet ederek oluşturduğu ve tarîkat giyim kuşam tarihinde önemli bir yeri olan *Za'fiyye* adlı bir tâcın da sahibidir. XVIII. yüzyılın iki önemli siması Müstakîmzâde ve Şeyh Gâlib tarafından bu tâcdan söz edilmesi ve XIX. yüzyılda Âgâh Efendi tarafından bu tacın çiziminin yapılmış olması Za'fî'nin bu dönemlerdee bile bilinen bir şeyh olduğunu ve kendi tâcının o güne kadar Gülşenîler arasında canlı bir şekilde yaşadığını göstermektedir.

7. Za'fî, şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî'nin Mevlânâ'dan etkilenmiş olmasının da etkisiyle, kendi tarîkatı Gülşeniyye tarîkatı dışında Mevleviyye tarîkatı ile de önemli bir yakınlık kurmuştur. Za'fî, Mevlevî şahsiyetlerden Şâhidî, Şuhûdî, Günâhî ve Arşî ile irtibât halinde olmuş, hatta bu yüzden Esrâr Dede tarafından *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevleviyye*'ye alınmıştır. Mevlevîlik ile Gülşenîlik arasında var olan etkileşim, ciddi bir boyutta gerçekleşmiştir. Za'fî'nin bu yönünün ortaya çıkartılması ile, her iki tarîkat arasındaki etkileşim yargısının daha da kuvvet kazandığı görülmektedir.

8. Gelibolulu olan Za'fî, kendi deyimiyle seyahati meslek edinen bir şair olarak, yaşadığı dönem için birbirlerinden uzak sayılabilecek pek çok bölgeyi dolaşmıştır. Kosova vilayetinde Üsküp'e bağlı bir kaza olan İştip, günümüzde Yunanistan sınırları içerisinde olup Giannitsa adını taşıyan Vardar Yenicesi, Selânik körfezindeki Metûn, Bosna'daki İzvornik, Girit adasındaki İsfekiye sancağında bir kaza olan Âbkır, Muğla, Karesi (Balıkesir), Aydın, Saruhan, Seyitgazi, İstanbul ve Kahire şairin gezdiği, ya da uğradığı şehirler olarak karşımıza çıkmaktadır.

9. Za'fî, XVI. yüzyılda özellikle Rumeli'de yaygın olan Melâmîlik, Kalenderîlik, Abdâllık, Hurûfîlik, Alevîlik ve Bektâşîlik gibi bir takım heteredoks tasavvufî akımların etkisinde kalan bir şairdir. O, adı geçen akımların hemen hepsinde görülen Hurûfîlik ile ilgili bir de eser vermiştir. Za'fî'nin mensûbu olduğu Gülşeniyye tarîkatının başlangıç dönemlerinde-ki Za'fî de bu dönemde yaşamıştır-ilhâd ve zındıklıkla suçlandığı göz önüne alındığında, Za'fî'nin bu akımlardan

etkilenişi daha da izâh edilebilir bir hâl almaktadır. Bir başka açıdan bakacak olursak, Za'fî'nin bu akımlardan etkilenişi, Gülşeniyye tarîkatının bu yönüyle ilgili yapılan tartışmalara önemli bir katkı ve açılım sağlayacak niteliktedir. Za'fî'nin Geliboludaki tekkesinin dönemin Mısır Mollası tarafından harâb edilmesinin nedeni de benzer ithâmlar olmalıdır.

10. Mutasavvıf bir dîvân şairi olan Za'fî, güçlü bir sanatçı kişiliğe sahiptir. Bu meyanda onun Arapça, Farsça, Türkçe'nin Anadolu ve Çağatay lehçeleriyle yazdığı mülemmaları; ikisi muhammes, üçü mesnevî tarzında olmak üzere yazdığı beş şehrengîzi dikkat çekmektedir. Agâh Sırrı Levend tarafından Türk edebiyat tarihinde 46 olarak tesbît edilen şehrengîz sayısı, Za'fî'nin yazmış olduğu beş şehrengîzle 51'e çıkmış olmaktadır. Ayrıca Za'fî'nin Vardar Yenicesi Şehrengîzi ile, bu güne kadar Usûlî ve Hayretî'ninki olmak üzere bu şehir hakkında yazıldığı tesbît edilen iki şehrengîze, bir yenisi daha eklenmiş olmaktadır.

11. Za'fî, kendi döneminde yeni bir edebîyat akımı olarak gelişen denizci terimleri ile şiir yazan şairlerden biri olmuştur. O, Âgehî'nin meşhûr kasîdesine tahmîs yazmanın yanında, Dîvân'ında da bu terimleri kullanmıştır. Onun, kendi döneminde önemli bir liman şehri olan Gelibolu'dan olması ve Mısır'a gidişlerinde deniz yolunu kullanması, denizcilik terimlerini kullamasında etkili olmuştur. Çalışmamızda ayrıca, Za'fî'nin yanısıra, bu akımın diğer temsilcileri olan Âgehî ve Molla Muhammed-i Mısrî'nin de aynı dönemde Geliboluda bulundukları ve bu edebiyât akımının merkezinin Gelibolu olduğu da ortaya konmuştur.

12. Za'fî'nin diğer bir önemli özelliği Farsça'ya son derece hâkim olmasıdır. Onun Farsça dîvânçesi, ona ait olduğunu düşündüğümüz Farsça *Risâle-i Mecma'il-Mekâsıd*'ı; Hurûfîliğe ilişkin olarak yazdığı risâlesinin önsözünün tamamını, Türkçe Dîvân'ının önsözünün ise bir kısmını Farsça olarak yazması, bu hususu açıkça ortaya koymaktadır.

13. Tesbît edebildiğimiz kadarıyla Za'fî, Hâfız-ı Şîrâzi, Câmî, Ali Şîr Nevâî , Mevlânâ, Dede Ömer-i Rûşenî, Fuzûlî, Nesîmî, Necâtî Bey, Yakînî, Hayretî, Usûlî, Zatî, Hayalî Bey, Behiştî, Hafız Sirozî ve Âgehî'nin şiirlerini okumuş ve onlardan

etkilenmiştir. Za'fî'nin gazellerine tahmîs yazan Vahdetî ve Şâhidî'yi ve bir matlaına nazîre yazan Tab'î'yi de ondan etkilenen şairler olarak sayabiliriz. Ayrıca Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'arâ*'sından öğrendiğimize göre, Tab'î'nin nazîre yazdığı matlaa başka şâirler de nazîre yazmışlardır.

14. Çalışmamızda Za'fî'ye nisbet edilen beşi manzûm, üçü mensûr olmak üzere sekiz eser tesbît edilmiştir. Ancak bu eserlerin bir kısmının şairimiz olan Za'fî-i Gülşenî'ye ait olduğu husûsunda elimizde kesin karîneler olmasına rağmen, diğer bir kısım eser için ise, kesinlik arzeden bir karîneye sahip değiliz. Bu açıdan eserler, Za'fî-i Gülşenîye aidiyyeti kesin olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kısım hâlinde işlenmiştir.

Za'fî'ye aidiyyeti kesin olan eserler, Türkçe Dîvân, Farsça Dîvânçe, Za'îfî Pîr Mehmed b. Evrenosoğlu adına kaydedilmiş olan ve görebildiğimiz kadarıyla ilk kez bu çalışmada tanıtılan Hurûfîliğe ilişkin bir risâle ile şâirin kendi tâcı hakkında yazdığı risâlesidir.

Diğer eserlere gelince, her ne kadar bu eserlerin kendisine nisbet edildiği ikinci bir Za'fî bilinmiyorsa da, biz bu eserleri, Za'fî'nin Gülşenîliğini ima eden bir kayıt içermediklei için, ihtiyâtlı davranarak, Za'fî-i Gülşenî'ye aidiyyeti kesin olmayan eserler olarak nitelendirdik. Bunlar daha önceden Erzurumlu İbrâhîm Hakkı ve Sun'ullâh-ı Gaybî'ye aidiyyeti husûsunda bir takım tartışmalar yapılan ve bu çalışmamızla Za'fî'ye de nisbet edildiği ortaya çıkan *Hudâ Rabbim* manzûmesi, *Risâle-i Mecma'i'l-Mekâsıd* isimli Farsça tasavvufî bir risâle, Mevlid ve hicviyye tarzında yazılmış bir manzûmeden ibârettir.

15. Za'fî Dîvânı'nın elimizdeki tek nüshası, müretteb bir dîvân olup Türkçe-Farsça, nazım-nesir karışık bir dîbâce ile başlamış, daha sonra mürettib tarafından şekil ve tür ayırımı yapılmadan şu şekilde sıralanmıştır: 1 münâcât, 15 kasîde, 2 tercî'-i bend, 3 terkîb-i bend, 24 murabba, 2 tahmîs, 1 tesdîs, 3 muhammes, 3 şehrengîz, ikinci şehrengîzden sonra 1 târih manzûmesi, 391 gazel, gazellerin içerisine serpiştirilmiş 4 koşma, 1 müfred, 2 matla, 3 târih beyti. Şair daha ziyade dîvân edebiyâtı nazım şekillerini kullanmış olmakla beraber, dört şiirrinde halk

edebiyâtı nazım şekillerinden koşmayı kullanmıştır. Bir Gülşenî olan şairin koşmalarını Gülşenî ıstılâhı ile tapuğ (ilâhî) nazım türünde kullandığı görülür.

16. Genel olarak şiirlerinde arûz veznini kullanan şair, koşmalarını hece vezni ile yazmıştır. Böylece şair, XVI. yüzyıl gibi erken bir dönemde, hece vezni ile şiir yazan şairlerden biri olmuştur. Remel bahri % 49 oranı ile *Dîvân*'da en çok kullanılan bahirdir. Hezec bahri % 34 ile ikinci ve Muzârî bahri % 13 ile üçüncü sırada yer almaktadır. % 37 ile Remel'den (Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün), % 22 ile Hezec'ten (Mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün) ve % 11 ile Remel'den (Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün) ve Muzârî'den (Mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'îlü fâ'ilün) kalıpları en çok kullanılan kalıplar olarak ilk üç sırada yer almaktadırlar.

17. *Dîvân*'da, genel olarak dîvân şiirinin tumturaklı dili kullanılmış, Arapça ve Farsça pek çok kelime, kelime grubu ve cümleye yer verilmiş, ayet ve hadîslerden iktibâslarda bulunulmuştur. Bununla birlikte, özellikle günümüze göre arkaik olan pek çok Türkçe kelimenin ve ayrıca bir çok atasözünün de *Dîvân*'da yer aldığı görülmektedir. Bir dil ve ifâde özelliği olarak, Za'fî'de de Rumeli şâirlerinde görülen memî, memiş, bâlî, güzelüm, "…cığum", iki gözüm, "a", begüm, hey azizüm, hey ne, hey Allahum, hey dirîğâ, hey meded, bre, bre hey, be hey, bir iki, bir iki üç gibi çeşitli mahallî kelimelere ve nazik ifâdelere rastlanmaktadır.

18. Za'fî, Dîvân'ında yer alan 394 gazelde, dîvân şiirinde kullanılan mazmûnların çoğunu kullanmış, garâmî ve lirik birçok gazel kaleme almış; buralarda rindâne ve kalenderâne bir tavır takınmıştır. Murabbalarında daha ziyade tarîkatını ve şeyhini anlatan şair, tercî'-i bendlerde ve genel olarak *Dîvân*'da, vahdet-i vücûd başta olmak üzere felsefî olsun olmasın tasavvufî bir çok konuyu işlemiştir. Bunun yanında dînin temel kavramlarının hemen hepsi gerek gerçek anlamlarında, gerekse farklı anlam kontekslerinde kullanılmıştır. Za'fî Dîvânı'nda dînî ve tasavvufî muhtevâ, müstakil bir bölüm hâlinde detaylı bir şekilde çalışmamıza konu teşkil etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

A. YAZMALAR

Ali Emîrî, *Esâmi-i Şu'arâ-i Âmid*, Millet Küt., Tarih, no. 781/1.

……….. *Meşâhîr-i Şu'arâ-i Âmid,* Millet Küt., Ali Emîrî Tarih, no. 750.

Arif Hikmet, *Tezkire-i Şu'arâ*, Millet Ktp., Tarih, no.789.

Mecmua, Mil.Ktp. Cönk137.

Mecmua, Mil.Ktp. Yz.A., no. 1641.

Mecmua, Mil.Ktp. Yz.A., no. 4050.

Mecmua, Mil.Ktp. Yz. A., no. 3756.

Mecmua, Mil.Ktp. Yz. B., no. 193.

Mecmua, Mil.Yz.A., no. 3479.

Mecmua, Mil.Yz.A., no. 4213.

Mecmua, Süleymaniye Ktp. Aşir Ef., no. 458.

Mehmed Şükrî b.İsmâil, *Silsile-nâme-i 'Aliyye-i Meşâyîh-i Sûfiyye*, Hacı Selîm Ağa Ktp., Hüdâî Efendi, no.1908.

Müstakîmzâde, Süleymân Sa'deddîn, *Risâle-i Tâciyye,* Mil. Yz. A., no. 3913.

Za'fî, *Dîvân*, Millet Ktp., Ali Emîrî Manzûm Eserler, no. 254.

……...... *Mevlid*, Milli Ktp. Yz. A., no. 2249/2.

……….. *Hicviyye Tarzında Yazılmış İsimsiz Bir Manzûme*, Milli Ktp. Yz. A., no. 2249/2.

……….. *Hurûfîlik Risâlesi*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Ef., no. 3088/2.

………… *Risâle-i Mecma'i'l-Mekâsıd*, Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zü Wien, no. 1993/23.

B. KİTAPLAR

Abuladze, Ts., (M.İluridze) *Gürcistan Bilimler Akademisi El Yazmaları Enst. Türkçe Yazmalar Kataloğu*, Tbilisi 2004.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, Ke*şfü'l-Hafâ Müzîlü'l-İlbâs 'Amma'ştehere Mine'l-Ehâdîsi 'Alâ Elsineti'n-Nâs*, (I-II), Mektebetü'l-Kudsî, Kâhire 1351.

Ahterî, Mustafa b. Şemseddîn, *Ahterî-i Kebîr*, İst. 1302.

Ak, Coşkun, *Şâir Padişahlar*, Kültür Bak. Yay., Ankara 2001.

……….. *Muhibbî Dîvânı*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1987.

Aşkar, Mustafa, *Niyazî-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1998.

Aydemir, Yaşar, *Behiştî Dîvânı*, MEB Yay., Ankara 2000.

Arslan, Mehmet, *Türk Edebiyâtında Manzum Surnâmeler*, AKM Yay., Ankara 1999.

Ahmet Cevdet Paşa, *Belagat-ı Osmaniyye*, (Haz.Yrd.Doç.Dr.Turgut KARABEY, Yrd.Doç.Dr.Mehmet ATALAY), Akçağ, Ankara 2000.

Akarsu, Kamil, *Rumelili Zaifi-Hayâtı, Sanatı, Eserleri ve Dîvânından Seçmeler*, MEB Yay., İst. 1993.

Akseki, Ahmet Hamdi, *İslâm Dînî-İtikâd, İbadet ve Ahlak*, DİB Yay., Ankara 1973.

Atasoy, Nurhan, *Dervîş Çeyizi Türkiye'de Tarîkat Giyim Kuşam Tarihi*, Kültür Bak.Yay., Ankara 2005.

Banarlı, Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyâtı Tarihi*, (I-II), MEB Yay., İst. 2001.

Belîğ, İsmail, *Nuhbetü'l-Âsâr Li-Zeyli Zübdeti'l-Eş'âr*, (Haz. Abdulkerim Abdulkadiroğlu), AKM Yay., Ankara 1999.

Beyanî, Mustafa b. Cârullâh, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, (Haz.İbrahim Kutluk), TTK Yay., Ankara 1997.

Beysanoğlu, Şevket, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, (I-III), San Matbaası, Ankara 1997.

Bilgegil, M.Kaya, *Edebiyât Bilgi ve Teorileri*, Enderun Kitabevi, İst.1989.

Bilgin, Azmi, *Ümmi Sinan Dîvânı, İnceleme-Metin*, MEB Yay., İst. 2000.

Canım, Rıdvan, Latîfî *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ* (İnceleme-Metin), AKM Yay., Ankara 2000.

……….. *Edirne Şâirleri*, Akçağ, Ankara 1995.

Catalogue of The Turkish Manuscrıpts ın The British Museum, Charles Rıeu, Otto Zeller Verlag-Osnabrück 1978.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İst. 2004.

Cerrahoğlu, İsmail, Tefsîr Usûlü, TDV Yay., Ankara 1993.

Coşan, Esad, *Hâcı Bektâş-ı Velî Makâlât*, Sehâ Neşriyât, Ankara ty.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rifât*, (Ter.Arif Erkan), Bahar Yay., İst. 1997.

Çelebioğlu, Amil, *Kanûnî Sultân Süleymân Devri Türk Edebiyâtı*, MEB Yay., İst.1994.

Dilçin, Cem, *Yeni Tarama Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu yay. Ankara 1983.

……….. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Türk Dil Kurumu yay. Ankara 2000.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük*, Aydın Kitabevi, Ankara 2003.

Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zü Wien, Gustav Flügel, Wien, 1865.

Die Orientalischen Handschriften Der Herzoglichen bibliothek Zu Gotha., Sr.Hoheit *Des Herzogs Ernst II.Von S. Coburg-Gotha-Wilhelm Pertsch-Zwei Teile*, Liechtenstein, ty.

Dinç, Abdülkerîm, *Deniz Şiirleri Antolojisi*, Akçağ Yay. Ankara 2001.

Emîrî, Ali, *Tezkire-i Şu'arâ-i Âmid,* Matba'a-i Âmidî, İst 1327.

Ensârî, Nâsır, *Hukkâmu Mısr Mine'l-Ferâ'ine ile'l-Yevm, Dâru'ş-Şurûk*, Kahire 1987.

Er, M.Emîn, *Fıkh-ı Bâtın-Kalb Temizliğinin Esasları*, Arı Sanat, İst. 2003.

Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarîkatlar*, İFAV Yay. İst. 1994.

Erbilî, M.Emin, *Tenvîru'l-Kulûb*, (Ter. Halil Gönenç), Eser Neş., İst. 1984.

Ergun, Sadettin Nüzhet, *Bektaşî Şâirleri*, İst. Devlet Mat. 1930.

Erzurûmî, İbrâhîm Hakkî, *Hudâ Rabbim*, Rıza Ef. Mat., yy.1306

………. *Hudâ Rabbim*, Matba'a-i Âmire, İst. 1339.

………. *Marifetnâme*, (Haz.Turgut Ulusoy), İst.1987.

Esrar Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-i Mevleviyye* (Haz.İlhan Genç), Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 2000.

Fuzûlî, *Dîvân*, (Haz.Kenan Akyüz, Süheyl Beken, Sedit Yüksel, Müjgan Cunbur), Akçağ Yay. Ankara 1997.

Gazâlî, Muhammed Ebû Hâmid, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, (Çev.Ali Arslan), Merve Yay., İst. ty.

Gibb, E.J.Wilkinson, *Osmanlı Şiir Tarihi* (Ter.Ali Çavuşoğlu), Akçağ, Ankara ty.

Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Konya 1998.

Güzel, Abdurrahman, *Dînî-Tasavvufî Türk Edebiyâtı*, Akçağ, yy., ty.

Gürgendereli, Müberra, *Hasan Ziyâî Hayâtı, Eserleri, Sanatı ve Dîvânı*, Kültür Bak.Yay. Ankara 2002.

Hâfız, *Dîvân*, Ahter Mat., İst.1304.

Hayâlî, *Dîvân*, (Haz.Ali Nihat Tarlan), Akçağ Yay., Ankara 1992., s.299.

Hayretî, *Dîvân*, (Haz.Mehmet Çavuşoğlu, Ali Tanyeri), İ.Ü.E.F., İst.1981.

Hengirmen, Mehmet, *Güvâhî Pendnâme*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1990.

Heyet, Osmanlı Ansiklopedisi, (I-VII), İz Yay., İst. 1996.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Gri Yay. İst.1992.

………. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılap Kitapevi, İst. 1989.

……..... *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, TTK Yay., Ankara 1973.

……….. *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarîkatlar*, Gerçek Yay., İst. 1969.

İA: *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yay., 1939-1988.

İpekten, Haluk, *Nazım Şekilleri ve Arûz*, Dergâh Yay.İst. 2002.

……….. *Fuzûlî Hayâtı, Sanatı, Eserleri*, Akçağ, Ankara 1991

……….. Haluk, (M. İsen, R. Toparlı, N. Okçu, T. Karabey), *Tezkirelere Göre Dîvân Edebiyâtı İsimler Sözlüğü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Ankara 1988.

……….. Haluk, (M. İsen, F.Kılıç, İ. H.Aksoyak, A. Eyduran), *Şâir Tezkireleri*, Grafiker Yay. Ankara 2002.

İsen, Mustafa, *Usûlî Hayâtı Sanatı ve Dîvânı*, AÜFE Yay., Erzurum 1988.

……….. *Latîfî Tezkiresi,* Kültür Bak. Yay. Ankara 1990.

……..... *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, AKM Yay., Ankara 1994.

Islamische Handschriften Nordrhein-Westfalen, Manfred Götz, Stuttgart 1999.

İstanbul Kitaplıkları Türkçe Yazma Dîvânlar Katalogu, İst. 1947.

İslâmbolî, Yahyâ Âgâh b. Sâlih, *Tarîkat Kıyafetleri*, (Haz. M. Serhan Tayşi, Mustafa Aşkar), Sûfî Kitap Yay., İst. 2006.

Kam, Ömer Ferit, *Vahdet-i Vücûd*, (Haz.Ethem Cebecioğlu), DİB Yay., Ankara 2003.

Karaalioğlu, Seyit Kemal, *Resimli-Motifli Türk Edebiyatı Tarihi***,** İnkilap ve Aka Yay., İst. 1980.

Karahan, Abdulkadir, *Figânî ve Dîvânçesi*, İst.Ünv.Edebiyât Fak.Yay., İst.1966.

……...... *Fuzûlî Muhîti, Hayâtı ve Şahsiyeti*, Kültür Bak.Yay., Ankara 1995.

Karaman, Hayrettin vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, TDV Yay., yy 1998.

Kastalânî, İmâm, *Mevâhib-i Ledünniyye*, (I-II), (Terc. Bâkî, Sad. H. Rahmi Yananlı), Dîvân Yay., İst. 1983.

Kemikli, Bilal, *Sun'ullah-ı Gaybi Dîvânı, İnceleme-Metin*, MEB Yay., İst. 2002.

Kılıç, Mahmut Erol, *Sûfî ve Şiir*, İnsan Yay., İst. 2005.

Kınalı-Zade, Hasan Çelebî, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, (Haz.İbrahim Kutluk), T.T.K. Yay., Ankara 1989.

Koçin, Abdulhakîm, *Za'îfî Gülşen-i Mülûk*, Akçağ, Ankara 2005.

Köksal, M.Asım, *Peygamberler Tarihi*, (I-II), DİA Yay., Ankara 1995.

Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyâtı Tarihi*, Akçağ, Ankara 2003.

……..... *Türk Edebiyâtında İlk Mutasavvıflar*, Akçağ Yay., Ankara 2003

………. *Eski Şâirlerimiz, Dîvân Edebiyâtı Antolojisi*, İst. 1934.

Kurnaz Cemal, *Hayâlî Bey Dîvânı'nın Tahlîli*, MEB Yay., İst.1996.

……….. *Türküden Gazele Halk ve Dîvân Şiirinin Müşterekleri Üzerine Bir Deneme*, Akçağ, Ankara 1997.

Kurtoğlu, Fevzi, *Gelibolu ve Yöresi Tarihi*, İst. 1938.

Külekçi, Numan, *Açıklamalar ve Örneklerle Edebi Sanatlar*, Akçağ, Ankara 2003.

La'lî, Mehmed Fenâî, *Terceme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Gülşenî*, Dârut'-Tıbâ'ti'l-'Âmire, İst.1289.

Latifi, *Latîfî Tezkiresi*, (Haz.Mustafa İSEN), Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1990.

……….. *Tezkire-i Latîfî*, İkdâm Mat., İst. 1314, 228.

Levend, Agah Sırrı, *Türk Edebiyâtı Tarihi*, T.T.K. yay., Ankara 1998.

……….. *Dîvân Edebiyâtı-Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*, Enderun Kitabevi, İst. 1984.

………… *Türk Edebiyatında Şehrengîzler ve Şehrengîzlerde İstanbul*, İst. Enst. Yay., İst. 1957.

Mehmed Tahir, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri,* (I-III), (Tıpkıbasım), Bizim Büro Yay., Ankara 2000.

Mengi, Mine, *Mesîhî Dîvânı*, AKM Yay., Ankara 1995.

Mevlana Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevi*, Kültür Bakanlığı yay. Ankara 1993.

……..... *Külliyât-ı Şems Dîvân-ı Kebîr*, (I-VIII), Tahran 1336.

Mutçalı, Serdar, *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık, yy., ty.

Mübârek, Ali Paşa, *el-Hıtatü't-Tevfîkıyyetü'l-Cedîde*, (I-VI), Bulak, 1305/1987.

Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*, (Yayınlayan: Tahsin Yazıcı), TTK Yay. Ankara 1982.

Müstakîmzâde, *Mecelletü'n-Nisâb*, Kültür Bak. Yay. Tıpkıbasım, Ankara 2000.

Necâtî Beg, *Dîvân*, (Haz. Ali Nihat Tarlan), MEB Yay., İst. 1997.

en-Nedvî, Abdulbari *Tasavvuf ve Hayât*, (Ter. Mustafa Ateş), İrfan Yay., İst. 1974.

Nesîmî, *Dîvân*, (Haz. Hüseyin Ayan), Akçağ Yay., Ankara 1990.

Nevevî, İmâm, *Riyâzu's-Sâlihîn*, (Tahrîc. M.Nâsiruddîn el-Elbânî), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1998.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, TTK, Ankara 1999.

……..... *Osmanlı Toplumunda Zındıklıklar ve Mülhidler*, TVYY, İst. 2003.

Onay, Ahmet Talat, *Eski Türk Edebiyâtında Mazmunlar ve İzahı*, (Haz.Cemal KURNAZ), Akçağ, Ankara 2000.

Özçelik, Mustafa, *Sûfî Şiirler*, Lamure, İst. 2005.

Özmen, İsmail, *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, (I-V), Saypa, Ankara 1995.

Öztuna, Yılmaz, Devletler ve Hanedanlar, (I-V), Kültür Bak. Yay., Ankara 1996.

Pakalın, M. Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, (I-III), M.E.B., İst. 2004.

Pala, İskender, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, L&M yay. İst. 2003.

……….. *Kitâb-ı Aşk*, Alfa, İst. 2006.

Pekolcay, Necla, *İslami Türk Edebiyâtında Şekil ve Nevilere Giriş*, Kitabevi, İst. 1996.

.... *İslami Türk Edebiyâtı*, Kitabevi, İst. 1996.

………... *Mevlid*, TDV Yay., Ankara 1993.

Redhouse, James.W., *Turkish and English Lexicon*, (Tıpkıbasım), Çağrı, İst. 2001.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn, *Mesnevî-i Ma'nevî,* (Tah. R. Nicholson), Tahran 1376.

Sâmi', Muhammed, *Esmâr-ı Esrâr*, Cemal Efendi Mat., İst.1316.

Sâmî, Şemseddîn, *Kâmûsu'l-A'lâm*, (Tıpkıbasım), Kaşgar Neşriyat, Ankara 1996.

……..... *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı yay. İst. 2001.

Sehî Bey, *Heşt Behişt*, (Haz. Mustafa İsen), Akçağ, Ankara 1998.

Sertkaya, Osman F., *Osmanlı Şâirlerinin Çağatayca Şiirleri* II, Edebiyât Fak. Mat. İst. 1971.

Solmaz, Süleyman, *Ahdî ve Gülşen-i Şuarâsı*, AKM Yay., Ankara 2005.

Şemlelîzâde, Ahmed Gülşenî, *Şîve-i Tarîkat-ı Gülşeniyye*, (Haz.Tahsin Yazıcı), TTK Yay., Ankara 1982.

Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, (I-XX), (Tah. Hamdi Abdulmecid es-Selefî), Musul 1983.

Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İst. 1980.

Tarlan, Ali Nihat, *Fuzuli Dîvânı Şerhi*, Akçağ, Ankara 2001.

Tatcı, Mustafa, *Yunus Emre Külliyâtı* (Yunus Emre Dîvânı Tahlîl), (I-V), MEB Yay., İst.2005.

……….. *Yunus Emre Dîvânı*, Akçağ, Ankara 1998.

TDEA: *Türk Dili ve Edebiyâtı Ansiklopedisi - Devirler İsimler Eserler Terimler*, (I-VII), Dergâh Yay., İst. 1977-1990.

Tolasa, *Harun, Sehî, Latîfî, Aşık Çelebî Tezkirelerine Göre, 16.Yüzyılda Edebiyât Araştırma ve Eleştirisi*, Ege Ünv. Mat., İzmir 1983.

……… *Sehî, Latîfî, Aşık Çelebî Tezkirelerine Göre, 16.Yüzyılda Edebiyât Araştırma ve Eleştirisi*, Ege Ünv. Mat., İzmir 1983, 25, 105, 204, 213. Aynı eserin bir diğer baskısında 198, 207. (Bkz. Akçağ Yay. Ankara 2002.

Tuman, Mehmed Nâil, *Tuhfe-i Nâilî-Dîvân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*, (I-II), (Haz.Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), Bizim Büro Yay., Ankara 2001.

TYDK: *İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Dîvânlar Kataloğu*, MEB Yay., İstanbul 1947-1969.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İst. 1995.

Usûlî, *Dîvân*, (Haz. Mustafa İsen), Akçağ, Ankara 1990

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin Mekez ve Bahriye Teşkilatı*, TTK Yay. Ankara 1948.

……… *Osmanlı Tarihi*, (I-VIII), TTK Yay. Ankara 1983.

……….. *Kütahya Şehri*, İst.1932.

Vassaf, Osmânzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, (I-V), (Haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, Kitabevi, İst. 2006.

Vicdânî, M. Sâdık, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye'den Halvetiyye*, Evkâf-ı İslâmiyye Mat., İst. 1338-1341.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara 2000.

Yılmaz, Ali, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989.

Zâtî, *Dîvân*, (I-III), (Haz. Ali Nihat Tarlan.), Edebiyât Fak. Basımevi, İst. 1970.

Zıllioğlu, Mehmed, (Evliya Çelebî), *Seyâhatnâme*, Devlet Basımevi, İst. 1938, X, 245.

C. MAKALE VE ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

Aksoy, Hasan, "Mevlid", *DİA*, (C. XXIX), 482-484), Ankara 2004

Aydemir, Yaşar, "*Metin Neşrinde Mecmuaların Rolü ve Karşılaşılan Problemler"* (Basılmamış Tebliğ Metni).

Azamat, Nihat, "İbrâhîm-i Gülşenî", *DİA.*, (XXI, 301-304), İst., 2000.

Bolay, Süleyman Hayri, "Âdem", *DİA*, (I, 358-363), yy., ty.

Çelebî, İlyas, "Melekler", "Âhiret" *İslâm'da İnanç Esasları,* İFAV Yay. İst. 1998.

Çelebioğlu, Amil, "XIII-XV (İlk Yarısı) Yüzyıl Mesnevîlerinde Mevlânâ Tesiri", *Eski Türk Edebiyâtı Araştırmaları*, MEB Yay., İst. 1998.

Emecen, Feridun, "Gelibolu", *DİA*, (C. XIV, s. 1-6), İst. 1996.

Fayda, Mustafa, "Ahmed", *DİA*, (C. II, s. 29-30), İst. 1989.

Göçkün, Önder, "Şeyh Gâlib'in Çağatayca Bir Gazeli" *Türk Edebiyâtı Araştırmaları*, Selçuk Ünv. Yay., Konya 1991, (I, II.)

Güler, Kadir, "Gaybî Sun'ullâh ve Hudâ Rabbim Risâlesi", *Yedi İklim*, X, 68, Kasım 1995.

Güzel, Abdurrahman, "Tekke Şiiri", *Türk Dili*, S. 445-450, Ankara 1989.

İsen, Mustafa, "XVI.Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılarda Biyografi Geleneği", *Ötelerden Bir Ses- Dîvân Edebiyâtı ve Balkanlarda Türk Edebiyâtı Üzerine Makaleler*, Akçağ 1997.

………. "Usûlî'nin Yenice Şehrengîzi", *Ötelerden Bir Ses- Dîvân Edebiyâtı ve Balkanlarda Türk Edebiyâtı Üzerine Makaleler*, Akçağ 1997.

…….. "Osmanlılarda Şehir ve Kültür", *Ötelerden Bir Ses- Dîvân Edebiyâtı ve Balkanlarda Türk Edebiyâtı Üzerine Makaleler*, Akçağ, Ankara 1997.

……... “Dîvân Edebiyâtında Mahlasdaş Şâirler”, *Ötelerden Bir Ses- Dîvân Edebiyâtı ve Balkanlarda Türk Edebiyâtı Üzerine Makaleler*, Akçağ, Ankara 1997.

……... “Tezkirelerin Işığında Dîvân Edebiyâtına Bakışlar-Osmanlı Kültür Coğrafyasına Bakış”, *Ötelerden Bir Ses- Dîvân Edebiyâtı ve Balkanlarda Türk Edebiyâtı Üzerine Makaleler*, Akçağ, Ankara 1997.

……….. “Balkanlarda Türk Edebiyâtı”, *Ötelerden Bir Ses- Dîvân Edebiyâtı ve Balkanlarda Türk Edebiyâtı Üzerine Makaleler*, Akçağ, Ankara 1997.

Kara, Mustafa, “Balkanlarda Tasavvuf Edebiyâtı”, *UÜİFD*, C. 10, S. 2, 2001.

……..... *“*Gülşeniyye*”*, *DİA*, (XIV, 256-259), İst. 1996.

Kemikli, Bilal, “Huda Rabbim Manzûmesi Etrafında Tartışmalar”, *Dost İlinden Gelen Ses*, Kitabevi Yay. İst. 2004.

Koç, Mustafa, “16. yy Osmanlı Coğrafyasında Karanlıkta Kalmış Nakşî-Ahrârî, Yesevî ve Kübrevî Şeyhleri”, *Kutadgubilig*, I/7.

Köprülü, M.Fuad “Anadolu’da Türk Dili ve Edebiyâtının Tekamülüne Umumi Bir Bakış”, *Türk Edebiyâtı Tarihi*, Akçağ Yay. Ankara 2003.

……..... “Çağatay Edebiyâtı”, *İA,* (C. III, s. 270-323), MEB Yay., İst. 1945.

Kurnaz, Cemal, “Dîvân Şâirlerinde Hece Vezni İle Şiir Yazma Eğilimi”, *Türküden Gazele Halk ve Dîvân Şiirinin Müşterekleri Üzerine Bir Deneme*, Akçağ, Ankara 1997.

Kurtoğlu, Fevzi, *XVI ıncı Asırn İlk Yarımında Gelibolu*, (Ayrıbasım Makâle) yy., ty.

Pala, İskender, “Âgehî Mansûr”, *DİA*, (C. I, s. 448-449), yy., ty.

Sinanoğlu, Mustafa, “Küfür”, *DİA*, (XXVI , 533-536), Ankara 2002.

Tarlan, Ali Nihad, “Ali Şîr Nevâî’nin Hayâtı ve Şiirleri”, *Ali Şîr Nevâî*, İst.1962.

Tietze, Andreas., *“XVI.Asır Türk Şiirinde Gemici Dili-Agehî Kasidesi ve Tahmisleri”,* Türkiyat Mecmuası, IX, 1946-51.

Topaloğlu, Bekir, “Dîn, İmân ve İslâm”, “Kader”, *İslâm’da İnanç Esasları*, İFAV Yay. İst. 1998.

……….. “Âhiret”, DİA, (I, 543-548), İst. ty.

Timurtaş, Faruk Kadri, “Türkiye Türkçesinin Ana Hatları”, *Makaleler-Dil ve Edebiyât İncelemeleri*, (Haz. Mustafa ÖZKAN), Türk Dil Kurumu yay. Ankara 1997.

Tolasa, Harun, “Dîvân Şâirlerinin Kendi Şiirleri Üzerine Düşünce ve Değerlendirmeleri”, *Tük Dili ve Edebiyâtı Araştırmaları Dergisi*, S.:1, İzmir 1982.

Olgun İbrahim, “Nesîmî Üzerine Notlar”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı (Belleten)*, Yıl:1971.

Öztürk Ali, “Halvetiyye Tarîkatına Mensup XVI. Yüzyıl Dîvân Şâirleri Üzerine Bir İnceleme”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (6/15), Ankara 2005.

Uludağ, Süleyman, “Amel”, *DİA*, (III, 13-16), İst. 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Levh-i Mahfûz”, DİA, (XXVII, 151), Ankara 2003.

D. TEZLER

Çeltik, Halil, *Dîvân Sahibi Rumeli Şâirlerinin Şiir Dünyası*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bil. Enst. doktora tezi), Ankara 2004.

Kılıç, Filiz, *Aşık Çelebî Meşâ’irü’ş-Şu’arâ*, *İnceleme, Tenkitli Metin*, (GÜSBE, Doktora Tezi) Ankara 1994.

Öztürk, Ali, XVI. Yüzyıl Halvetî Şiirinde Din ve Tasavvuf (Doktora tezi) Ankara Ünv. Sosyal Bil. Enst. Ankara 2003.

Pekolcay, Necla, *Türkçe Mevlid Metinleri*, (İst.Ünv.Türkiyât Enst. Doktora tezi), İst.1950.

ÖZET

Şeyh Ali adını taşıyan Za'fî-i Gülşenî, son dönem edebiyat araştırmalarında Ali Emîrî kaynaklı bir bilgi sonucunda yanlış bir şekilde İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu ve Diyarbakırlı olarak gösterilen bir XVI. yüzyıl Osmanlı şairdir. Çalışmamızda bu yanlışlık tashîh edilmiştir. Bunun yanında Za'fî mahlası, benzer diğer bir mahlas olan Zaîfî ile karıştırılagelmiştir. Çalışmamızda şairin kaynakların hangilerinde Za'fî, hangilerinde de Zaîfî olarak yer aldığı ortaya konarak bu problem de çözülmüştür.

Za'fî'nin memleketi kaynaklarda açık bir şekilde yer almamaktadır. Rumeli'deki beş şehir hakkında şehrengîzler yazmış olması, şiirlerinde Rumeli şairlerinin söyleyiş tarzının hâkim olması ve XVI. yüzyıl Rumelisi'ndeki Melâmîlik, Kalenderîlik ve Hurûfîlik gibi akımların tesirinde kalmış olmasından öncelikle onun Rumelili olması gerektiği anlaşılmaktadır. Ayrıca "Gelibolulu Za'îfî" şeklindeki bir kayıttan onun Gelibolulu olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu kayıttaki Za'îfî'nin aslında Za'fî olduğu ispatlanmıştır.

Za'fî'nin hayâtında en önemli dönüm noktası, Kahire'de bulunan İbrâhîm-i Gülşenî'ye intisâb etmesi ve ondan hilâfet almasıdır. Za'fî, İbrâhîm-i

Gülşenî'nin ölümünden sonra yerine geçen oğlu Ahmed-i Hayâlî döneminde de Gülşeniyye Âsitânesi'ne olan bağlılığını sürdürmüştür. Za'fî, Za'fîyye isimli tâcın da sahibidir.

Za'fî, ilim dünyasının şu ana kadar haberdar olmadığı bir takım eserler de yazmıştır. Aynı zamanda bir seyyah olan Za'fî, Gelibolu, İstanbul ve Kahire'nin yanısıra Rumeli ve Ege bölgesindeki pek çok şehri gezmiş ve bu gezilerinde özellikle Mevlevî şahsiyetlerle ilişkiler kurmuştur.

Farsça'ya olan hâkimiyeti, mülemmaları, şehrengîzleri, denizci terimlerini şiirlerinde kullanmasıyla güçlü bir sanatçı kişiliğe sahip olan, pek çok şairi okumuş olan, 1566-1570 yılları arasında Kahire'de ölmüştür.

ABSTRACT

In the recent literature research studies, the 16th century Ottoman poet Za'fî Gulshenî, known as Sheyh Ali, has been mistakenly introduced as if he were born in Diyarbakir as the son of İbrahim Gulsheni. The present study, first and foremost, aims to correct this misinformation. Besides, in the sources, the nickname Za'fî has always been confused with the nickname Zaîfî. In the present study, we clarified this confusion by determining and listing each specific source where these nicknames, Za'fî and Zaîfî, were interchangeably used.

Literature resources do not provide us information on Za'fî's birth place directly. However, firstly, it has been widely understood that he was most probably from the Rumeli region, for he wrote shehrengiz about the five cities in Rumeli, used a Rumelian style in his poems, and was strongly influenced by the Melamî, Kalenderi and Hurûfi schools. Also, a report as "Gelibolulu Za'îfî", proved that he is from Gallipolu. We proved that Za'îfî who was written in this report, is Za'fî indeed.

The turning point in Za'fî's life is his intisâb to İbrâhîm Gulshenî in Cairo and taking khilafat from Gulshenî. Za'ifî contiuned to be a member of the âsîtane of Gulshenî during the time of Gulsheni's successor, his son, Ahmed-i Hayali Gulshenî as well. Za'fî is also the owner of the tâc (crown) of Za'fîyye.

Za'fî also wrote other books which hitherto remained unknown for the scientific world. Zafî, who at the same time was a traveler, not only travelled around Gelibolu, Istanbul and Cairo but also many cities in the Rumeli and Aegean regions, and during these journeys, he developed good relations with the Mewlevi personalities.

With his deep knowledge on Persian, his shehrengiz and his sophisticated use of navy terms in his poems, Za'fî had strong artistic characteristics and he was a well-read poet; however, he has still been considered among the second grade poets of the second half of 16th century. Za'fî died sometime between 1566 and 1570 in Cairo.

- EK -



Za’fî’nin içinde medfûn olduğu Kahire’deki Gülşeniyye tarîkatının ilk âsitânesinden fotoğraf kareleri. Fotoğrafları bize verme lütfunda bulunan Himmet Konur’a teşekkür borçluyum.